

ПУТЬ

**К СВЯЩЕННОМУ
БЕЗМОЛВИЮ**



ПУТЬ К СВЯЩЕННОМУ БЕЗМОЛВИЮ

МАЛОИЗВЕСТНЫЕ ТВОРЕНИЯ
СВЯТЫХ ОTCОВ-ИСИХАСТОВ

Составление, общая редакция, предисловие и примечания
А.Г. Дунаева

Перевод с древнегреческого
монаха Андроника (А.Ф. Лосева),
М.В. Грацианского, А.Г. Дунаева, Н.А. Леонтьева

Перевод с древнерусского
монаха Алимпия (Вербицкого)



МОСКВА

Издательство Православного Братства
Святителя Филарета Митрополита Московского
1999

В сборник вошли творения святых отцов-исихастов — молчальников, творивших в затворе умную Иисусову молитву. В произведениях отражены богословские проблемы, волновавшие Византийскую империю в последний период ее существования (божественная сущность и энергии, стяжание Св. Духа и единение с Богом, нетварная благодать), аскетическая (способы молитвы, созерцательная жизнь, духовная брань) и монашеская практика.

Часть сочинений, включенных в эту книгу, входит в греческое «Добротолюбие», но отсутствует в «Добротолюбии» еп. Феофана Затворника и практически неизвестна читателям. Русский перевод других творений публикуется впервые. Тексты заново сверены с древнегреческими подлинниками, отредактированы и снабжены примечаниями. До сих пор неизданное «Предание» св. Филофея Коккина переведено по древнерусской рукописи.

Книга адресована всем интересующимся православной традицией, а также специалистам (патрологам, византологам, историкам, русистам-древникам) и студентам богословских институтов и семинарий.

© Составление, перевод с древнегреческого, редакция переводов, предисловие и примечания: А.Г. Дунаев, 1999

© Перевод с древнегреческого: А.А. Тахо-Годи (перевод А.Ф. Лосева); М.В. Грацианский, 1999

© Перевод с древнерусского: монах Алимпий (Вербицкий), 1999

© Оформление: Издательство Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1999

ПРЕДИСЛОВИЕ СОСТАВИТЕЛЯ

Сборник «Малоизвестные сочинения святых отцов-исихастов» задумывался первоначально в несколько ином виде — как дополнение к русскому переводу «Добротолюбия», выполненному святителем Феофаном Затворником. Хорошо известно, что святоотеческие произведения включались иногда в греческое «Добротолюбие» не в своих древнегреческих подлинных текстах, но в новогреческом переложении, и уже по этой причине славянский перевод преп. Паисия Величковского или русский еп. Феофана не всегда мог адекватно отражать оригинал. С другой стороны, отдельные творения, вошедшие в состав «Добротолюбия», опубликованы в последнее время на Западе или в Греции в критических изданиях, причем авторство тех или иных произведений было в некоторых случаях пересмотрено или остается под вопросом. Кроме того, если говорить о «русском Добротолюбии», то еп. Феофан Затворник руководствовался собственными понятиями и вкусами относительно как перевода, так и композиции и состава сборника. Святитель подошел к сборнику не как к памятнику, оказавшему сильнейшее воздействие на возрождение духовной жизни в Греции и славянских странах и построенному на основе определенных богословских предпосылок, но как к руководству для русской монашеской практики девятнадцатого столетия. Вследствие этого еп. Феофан допускал неточности и вольные парафразы при переводе (незвизрая на и без того печальное состояние греческого текста), выпускал не только отдельные места, которые считал непонятными, ненужными и даже опасными, но даже целые трактаты, казавшиеся, видимо, слишком сложными в богословском отношении¹, а также дополнил «Добротолюбие» некоторыми произведениями и даже объемистым томом Феодора Студита, отсутствующим в греческом сборнике. В результате такого творческого и, пря-

¹ По-видимому (у нас не было возможности самолично сравнить очень редкие первые издания греческого и славянского текстов), при переводе «высокое богословие» Добротолюбия в какой-то мере опускалось уже преп. Паисием Величковским (см. послесловие В.М.Лурье к книге протопресв. Иоанна Мейендорфа [выходные данные указаны ниже в примеч. 4], с.333 с примеч.15), так что св. Феофан Затворник шел по проложенному пути.

мо скажем, «нерабского» подхода «русское Добротолюбие», быть может, и выиграло в каком-то плане, но потеряло отчасти тот *raison d'être*, тот *смысл*, который вкладывался в сборник его греческими составителями.

Придя в результате сравнительного анализа греческого и русского «Добротолюбий» к неутешительным филологическим выводам, мы еще раз и уже окончательно осознали, что никакие «редакции» и «поновления» перевода еп. Феофана невозможны, сам же перевод Вышинского затворника должен остаться памятником русского богословского и духовного просвещения прошлого века. Навряд ли дополнения и исправления исправят ситуацию, и в настоящий момент речь может идти лишь о новом переводе греческого «Добротолюбия», сделанном с учетом всех требований и критериев современной науки. Очевидно, что решение такой задачи потребует многих сил и времени.

Тем не менее мы пошли на компромисс с первоначальным планом, включив в настоящий сборник некоторые (но не все!) трактаты, *полностью опущенные святителем Феофаном или переведенные со значительными куптурами*.

1. Это, в первую очередь, сочинение **св. Каллиста Ангеликуда** (в «Добротолюбии» — Катафигиота²) **«Главы обдуманнные и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни»** — не только один из самых обширных трактатов «Добротолюбия» (он входит, вместе с несколькими другими небольшими святоотеческими творениями и указателями, в пятый том последнего греческого издания), но и выделяющийся из всего сборника по своим духовным прозрениям, богословской глубине и сложности языка. Это сочинение было опущено при переводе еп. Феофаном. Лакуна оказалась столь заметной, что еще в дореволюционное время появился русский перевод трактата, выполненный Н.А. Леонтьевым, но он был издан небольшим тиражом и остался практически недоступным³, особенно в сравнении с

² Основания для отождествления этих двух имен указаны ниже, примеч.22. Заметим, что в свете новейших рукописных изысканий утверждение еп. Диоклийского Каллиста Уэра: «Нет никаких оснований приписывать ее [т.е. работу Каллиста Катафигиота «О Божественном единении». — А.Д.] ни Каллисту Ксанфопулу, ни Каллисту Ангеликуду» (Руководство по исихастской молитве XIV века: «Сотница» св. Каллиста и св. Игнатия Ксанфопулов. — Страницы: Богословие, культура, образование. Журнал Библейско-богословского института св. апостола Андрея. Т.3. Вып.1. 1998. С.11—31 [цитирована с.14, перевод с англ. статьи 1995 года]), — представляется устаревшим.

³ Совсем недавно перевод Н.А. Леонтьева был переиздан в малотиражных изданиях — в сборнике работ А.Ф. Лосева (см. ниже, с.151) и в журнале «Символ» (№38, декабрь 1997, с.175—245).

той популярностью и известностью, которой пользовалось собрание еп. Феофана. Перевод и примечания заново сверены и отредактированы.

2. В определенной мере уточняет русское «Добротолюбие» и помещаемый в этой книге перевод знаменитого трактата «Метод священной молитвы и внимания», привычного для русского читателя под названием «О трех способах молитвы». Этот небольшой текст является одним из немногих дошедших до нас свидетельств об умной молитве и — не будет преувеличением сказать — самым важным, достаточно подробно описывающим технику такой молитвы. Как хорошо известно, именно сам способ умной молитвы послужил предлогом для начала «паламитских споров», когда монахи, практиковавшие такую молитву, презрительно назывались сторонниками Варлаама и противниками св. Григория Паламы «омфалопсихами» (т.е. «пуподушниками»)⁴. Между тем, сочинение «О трех способах молитвы» пользовалось таким авторитетом среди афонских (и, добавим, русских) монахов, что в церковной традиции авторство сочинения прочно укрепилося за св. Симеоном Новым Богословом⁵. Без учета этого текста никакое серьезное знакомство с восточной духовной традицией, прежде всего поздне- (или средне-) византийского периода, просто немислимо. Между тем, как раз в этом трактате все самые важные места были опущены еп. Феофаном с пояснением:

«При сем Св. Симеон указывает некие внешние приемы, кои иных соблазняют и отбивают от дела, — а у других покрывают само делание. Так как сии приемы, по недостатку руководителей, могут сопровождаться не добрыми последствиями, а между тем суть ни что иное, как внешнее приспособление к внутреннему деланию, ничего существенного не дающее, то мы их пропускаем»⁶.

⁴ См.: Протопресвитер *Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Изд. второе, испр. и дополн. для русского перевода. Перевод Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997 (*Subsidia byzantinorossica*, 2), с.54-6. Знакомство с этой книгой в целом необходимо для понимания сочинений, включенных в настоящий сборник.

⁵ В последние десятилетия в науке упрочилось мнение, что на самом деле св. Симеон Новый Богослов не является автором трактата, однако нельзя сказать, что вопрос решен окончательно. См. по этому поводу развернутое и аргументированное (хотя, быть может, излишне категорично) примечание В.М. Лурье к указ. диссертации прот. Иоанна Мейендорфа на с.414-7 и его же полемику с А.Руго в рецензии на книгу «Отцы-исихасты» (см. ниже, примеч.23), с.315-7.

⁶ См.: Добротолюбие. Т.5. М., ²1889, с.507. Точно так же святитель поступил и при переиздании перевода в составе сочинений св. Симеона Нового Богослова (Слово 68 «О трех образах внимания и молитвы»), см.: Слова преп. Симеона Нового Богослова. В переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Изд.2. Вып.2. М., 1890 (и репринт), с.188

В одном из писем еп. Феофан высказывается о мотивах такого решения пространнее и откровеннее:

«О молитве я говорил то, что говорил, потому, что из молитвы Иисусовой неznать что сделали. Думают, что как только стал кто творить сию молитву, то этим одним уже все сделал. Молитва сия стала у них как заговор какой: твори ее, приложив к сему и те телесные положения, о коих инде говорится, и все получишь. Вот и мурлычут, а сердце остается пусто, и мысли бродят, даже и срамные движения приходят, а им ничего, будто все такое в порядке вещей. У иных приходит при этом и малая теплота, и они кричат: вот благодать, вот благодать! И не вспомнят, что говорят опытные: смотри, придет легкая теплота, не дивись, это от естества, а не от благодати»⁷.

Ни в коей мере не ослабляя цитированных слов еп. Феофана⁸, заметим, что в нынешнее время ситуация сильно изменилась. Охотников до монашеского делания заметно поубавилось⁹ даже по сравнению с прошлым веком, не говоря уже о древних временах; «опытных наставников» в умной молитве днем с огнем не сыскать¹⁰ (если они и есть, то

⁷ Еп. Феофан. Ответы на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Тамбов, 1894, письмо №18 (цит. по указ. книге Мейендорфа, примеч. В.М. Лурье на с.195, ссылающегося на перепечатку писем в журнале «Символ» 1985, №13, с.117—203). См. также другие письма еп. Феофана (например, в издании: Собрание писем святителя Феофана. Вып.1. М., 1898, с.17 [№12]. Вып.2. М., 1894, с.194 [№321]; и т.п.).

⁸ Аргументы еп. Феофана интересно сравнить с соображениями, которыми руководствовался преп. Исаак Сирин, писавший по схожему поводу в 59 слове (по нумерации русского перевода 1911 г., с.322): «Какой же иной способ молитвы и пребывания в ней, свободного от принуждения, — сего нахожу я справедливым не объявлять, и, ни устным словом, ни письменными начертаниями, не изображать чина сей молитвы, чтобы читающий, оказавшись не понимающим того, что читает, не почел написанного не имеющим смысла [разнотч.: бесполезным], или, если окажется он знающим это, не стал уничижать того, кто не знает порядка в этом, и в последнем случае не произошло бы укоризны, а в первом — смеха <...> Посему, кому желательно уразуметь сие, тот пусть идет описанным выше путем, и последовательно проходит умное делание».

⁹ Новая мода на «паламизм» в интеллигентских околоцерковных кругах является своеобразным и любопытным феноменом, никак не связанным с практическим следованием святоотеческой традиции.

¹⁰ По-видимому, аналогичные проблемы возникали уже в 13 веке, с чем и следует связывать появление трактатов с описанием способов молитвы. Ср.: «<...> составляя предмет непосредственного личного обучения учеников старцами, они [приемы] не закреплялись письменно, пока вследствие оскудения старчества не возникла опасность их полного забвения, побудившая опытных в них деятелей молитвы предать их письменности [такого мнения держится еп.

сокрыты от внешнего мира), зато некоторые внешние¹¹ приемы (мы не говорим здесь о внутренней сути и опытным познании!) умной молитвы давным-давно (со времени Варлаама Калабрийского) перестали быть тайной¹². То, что при оскудении опытных духовных руководителей любой «учебник», а тем более «технический», представляет интерес скорее теоретический, нежели практический¹³ (на чем и ставит акцент святитель), надеемся, доказывать и объяснять не надо. Однако именно с точки зрения «теоретической» еп. Феофан вряд ли прав, считая спо-

Игнатий Брянчанинов в своих весьма замечательных аскетических творениях, крайне важных для понимания святоотеческого учения об умной молитве (в 1, 5 и особенно во 2-м томе его сочинений)]». — *Архиеп. Василий Кривошеин*. Богословские труды. Нижний Новгород, 1996, с.131 с примеч.49. Похожими причинами было вызвано и появление так называемых «иконописных подлинников».

¹¹ Говоря «внешние», мы не преувеличиваем тем самым значения этих приемов, но и не преуменьшаем их и не разделяем ту точку зрения, довольно распространенную среди православных богословов и берущую свое начало от полемики с Варлаамом, которая уничижает их: так, даже архиеп. Василий Кривошеин пишет (правда, с дальнейшими уточнениями), что приемы, которые «обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы», в действительности являются «не более как вспомогательным средством» (цит. соч., с.133; в примечании 52 он полемизирует с Hausherr'ом, излагая, тем не менее, позицию католического ученого не совсем корректно. Ср.: *Hausherr I. À propos de spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur. — Orientalia Christiana Periodica* 3, 1937, p.260-72, переиздано в сб. этого же автора: *Hésychasme et prière*. Roma, 1966, p.50—62). О прежней позиции православных ученых и издателей, характеризовавшейся стыдливой умалчиванием о «пререкаемом» образе молитвы (или прямым его отвержением, не понимая даже, о чем, собственно, идет речь) и только играющей на руку противникам исихазма, говорит факт постоянного изъятия «опасного места» из трактата о трех способах молитвы (примеры с цитатами на языках оригиналов собраны в указ. статье Hausherr'a, с.58—60 по сборнику), так что впервые трактат был издан сравнительно поздно католическим ученым, притом отнюдь не с полемическими целями.

¹² Например, опущенный еп. Феофаном фрагмент трактата «Метод священной молитвы и внимания» с описанием способа «исихастской молитвы» как раз и приведен дословно у Льва Аллая (De ecclesiae occident. et orient. consens., lib.11, cap.17, цитировано в рус. пер. преосв. Порфирием Успенским: Восток христианский. История Афона. Ч.III, отд.2, [вып.] 1. СПб., 1892, с.238).

¹³ Достаточно сравнить древнерусские иконы периода расцвета с современными помалевками, сделанными, тем не менее, в полном соответствии с «иконописными подлинниками». Другой пример — попытки воспроизвести древнегреческое произношение и читать, скажем, Гомера (такой опыт проделал один американский профессор), ставя мелодические ударения на основании скудных сведений позднеантичных грамматиков и собственных соображений.

соб молитвы чем-то второстепенным¹⁴. Исихазм исходил из иных представлений о, так сказать, «психосоматическом» единстве человеческой природы, об обожении всего человеческого естества. При такой «богословской антропологии» тот или иной образ молитвы отнюдь не представляется произвольным. Опасения, которыми руководствовался еп. Феофан, привели, скорее, к обратным результатам: вплоть до революции в официальных кругах исихазм ассоциировался с «омфалопсихами» в карикатурном понимании антипаламитов¹⁵.

¹⁴ Не можем не процитировать здесь отрывок из недавно открытого 2-го тома сирийских бесед преп. Исаака Сирина (неизвестного в греческом переводе): «Вы должны знать, братья мои, что во всем служении нашем Бог весьма желает внешних форм, конкретного почитания и видимых способов <выражения благоговения> — не ради Себя, но ради нас. Он Сам не получает пользы от подобных <вещей> и не теряет ничего, когда ими пренебрегают; но они — из-за немощи естества нашего. Если бы они не требовались, Он Сам не принимал бы этих внешних форм и положений <тела> на Себя во время Своей земной жизни, говоря таким образом с нами в Святых Писаниях...» (Беседа 14, 13, см. также далее, §14; цит. перевод иеромон. Илариона Алфеева: *Преп. Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни*: Новоткрытые тексты. М., 1998, с.107). Св. Григорий Палама в «Триадах» неоднократно косвенно ссылается на трактат о трех способах молитвы. С одной стороны, он развенчивает доводы противников, искажающих смысл текста и практики: «Они уверяют еще, что у нас учат вселять в себя Божию благодать через ноздри. Впрочем, зная точно, что здесь-то они клеветуют, потому что я такого от наших никогда не слыхал, догадываюсь, что во всем остальном у них тоже коварство...» (Триады I, 2, вопрос, цит. рус. пер. В.В. Библихина: *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих*. М., 1995, с.40); «люди, назвавшие их омфалопсихами с явной целью оклеветать обвиняемых — потому что разве кто-нибудь из молитвенников когда-либо говорил, что душа в пупке?» (там же, I, 2, 11, с.51). Он выступает против передежек в интерпретации «Метода» и аналогичных ему текстов в смысле механически-принудительного стяжания благодати. Однако он не отрицает законности определенных физических методов и настаивает на связанности души и тела (Триады I, 2, 3), на необходимости сводить ум внутрь тела и потребности для этого разных «технических приемов»: «...то некоторые советуют внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание» (явная аллюзия на «Метод»: Триады I, 2, 7, с.47-8); «...неужели монаху, который старается возратить свой ум вовнутрь..., не пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке?» (вторая ссылка на «Метод»: там же, §8, с.49).

¹⁵ В авторитетной «Настольной книге для священнослужителей» (то есть своего рода нормативном учебнике-справочнике), составленной С.В. Булгаковым (1913, репринт 1993), об исихастах говорилось как о «сословии мистиков, которые отличались самою странною мечтательностью», «вздорное мнение» которых «об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению» (т.2, с.1622).

Трактат о трех способах молитвы был прекрасно известен в древнерусской монашеской традиции, связанной с именами преп. Сергия Радонежского и Нила Сорского. Впервые древнерусский перевод был введен в научный оборот А.С. Архангельским в переводе-пересказе, выполненном по рукописи XV века из бывшей Московской Синодальной библиотеки, ныне собрание ГИМа¹⁶. Затем появилось первое полное издание произведения по той же рукописи¹⁷. Подлинный древнегреческий текст был издан (по нескольким рукописям) I. Hausherr'ом только в 1927 году параллельно с французским переводом¹⁸. Первый полный русский перевод этого трактата, выполненный современным русским патрологом А.И. Сидоровым, опубликован лишь в 1996 году в малотиражном католическом журнале¹⁹. К сожалению, А.И. Сидоров не воспроизвел критический аппарат и не воспользовался интересной возможностью сравнить свой перевод и разночтения с древнерусским переводом, выполненным в «золотой век» русского монашества. Кроме того, в издании Hausherr'a и переводе А.И. Сидорова не атрибутированы отдельные цитаты и реминисценции²⁰, а интерпретация (как правило, в русском переводе из-за неточного понимания греческого подлинника или французского перевода) некоторых мест (в ряде случаев принципиальных) представляется нам спорной или искажающей смысл на прямо противоположный.

Таким образом, в настоящем сборнике впервые помещается полный русский перевод трактата, имеющего неоспоримое значение для истории исихазма, сделанный со всей доступной нам тщательностью и с

¹⁶ Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Историко-литературный очерк... Ч.1. Преп. Нил Сорский. СПб., 1882 (= «Памятники древней письменности и искусства», XXV, вып. 16), с. 173.

¹⁷ Виллинский С. Г. Послания старца Артемия. Одесса, 1906. Приложение, с. 401-9.

¹⁸ Hausherr, Irène. La méthode d'oraison hésychaste. — «Orientalia Christiana», vol. IX. — 2. Roma, 1927, Num. 36 (Iunio et Julio), p. 150-72. Позже появились английский (в составе «Добротолюбия»: The Philokalia. The complete text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, transl. from the Greek and edited by G. E. H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware. Vol. IV. L., 1995, p. 64-6 [предисл.], 67—75 [перевод]; мы не сверяли наш перевод с этим текстом) и итальянский (в книге I Padri Esicasti [см. ниже, примеч. 23], p. 37—46, оказавшейся нам доступной в самый последний момент) переводы названного трактата.

¹⁹ См.: «Метод священной молитвы и внимания». — Символ 34 [декабрь 1995], с. 191—216 предисл., 217-24 перевод.

²⁰ В других переводах атрибутировано больше цитат, но не все.

указанием наиболее существенных и характерных вариантов перевода и разночтений как греческих рукописей, так и древнерусского текста, что позволяет достаточно адекватно воспринять сочинение в контексте русско-византийской монашеской традиции. В Комментариях в конце книги указываются варианты предисловий к трактату в разных рукописях, а в специальном Приложении исследуется композиция трактата в составе сочинения Никифора Уединенника, включенного в Добротолюбие, и ее значение для решения некоторых трудностей, возникающих при анализе содержания и атрибуции трактата. В целом же читатель, надеемся, получит более или менее отчетливое представление о трактате в — прямо скажем — не слишком ярком освещении нынешних научных изысканий, состояние которых оставляет, увы, желать лучшего.

Кроме указанных двух святоотеческих творений, восполняющих соответствующие пробелы феофановского перевода «Добротолюбия», в сборник включены *три сочинения, не вошедшие в состав «Филокалии»*. Одно из них (трактат св. Каллиста Ангеликуда «О духовной брани») только что издано в греческом подлиннике, другое («Силлогические главы» св. Марка Эфесского) недавно появилось в русском переводе А. Ф. Лосева, третье не опубликовано до сих пор и вошло в наш сборник в переводе прямо с древнерусской рукописи («Предание» св. патриарха Филофея Коккина). Все эти произведения остаются по разным обстоятельствам неизвестными или труднодоступными русскому читателю.

3. Трактат св. Каллиста Ангеликуда «О духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии» вместе с другим его произведением, о котором речь шла выше, «Главы обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни», открывает перед читателем фигуру второго поколения паламитов, почти что равную, быть может, по глубине богословских рассуждений и духовно-аскетического опыта самому св. Григорию Фессалоникийскому, но остававшуюся в тени из-за географической удаленности монастыря, в котором подвизался преп. Каллист, и путанице его имени в рукописной традиции. На самом деле творения св. Каллиста Ангеликуда были включены в разрозненном и отрывочном виде в «Добротолюбие» под именами сразу трех авторов (Каллиста-патриарха²¹, Каллиста Тиликуды и Каллиста

²¹ Каллист 2 Ксанфопул, патриарх Константинопольский в 1397 году (PLP 8, №20818). В PLP некоторые сочинения Каллиста Ангеликуда («О молитве» и «О том, что названный рай — образ человека») продолжают приписываться патриарху Каллисту Ксанфопулу со «слепой» (cf.) ссылкой на одну западную работу о проблеме авторства этих сочинений.

Катафигиота). Атрибуция этих трактатов (или их части) одному лицу — открытие совсем недавнее и еще не успевшее утвердиться в науке²², хотя о том, что под именем Каллиста Тиликуды скрывается Каллист Ангеликуд, известно относительно давно. Русский перевод трактата «О духовной брани» появляется впервые. Все прочие сведения читатель найдет в комментариях к трактату «О божественном единении». Особо отметим только, что св. Каллист был не только выдающимся духовным писателем, но и православным полемистом, написавшим целое сочинение в опровержение богословия Фомы Аквината.

4. **Святого Марка Эфесского** нет надобности представлять читателям. Следует лишь подчеркнуть, что произведение **«Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов»** отсутствует в известном исследовании архим. Амвросия «Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния». В малом трактате св. Марка Эфесского затронуты почти все темы, волновавшие византийских исихастов-богословов, и знакомство с ним представляется необычайно важным. Перевод, выполненный известным русским философом А.Ф. Лосевым (в иночестве монахом Андроником), был недавно впервые опубликован небольшим тиражом в специально-научном издании и к тому же без сверки с греческим подлинником со всеми вытекающими отсюда последствиями. В этой книге мы постарались исправить недочеты первой публикации.

5. Последним в сборник включено **«Предание к своему ученику, еже како внимательно седети в келии с сущими своими послушниками» св. патриарха Филофея Коккина**. Этот текст, насколько нам известно, до сих пор не публиковался ни в древнерусском переводе, ни в греческом оригинале и практически неизвестен не только широкому читательскому кругу, но и специалистам. Существует только один итальянский перевод (с которым мы смогли ознакомиться — уже после завершения работы над древнерусским текстом — благодаря любезно-

²² Так, у Бека (*Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977, S.784: «ein anderer Kallistos...»,* ср. 785) и в авторитетном справочнике PLP фигурируют отдельно Ангеликуд Каллист (PLP 1, №145, с.12) и Катафигиот Каллист (PLP 5, №11466, с.154). Ср. выше, примеч.2. Аргументация в пользу отождествления двух Каллистов, основанная на анализе рукописей, изложена ниже (с.148). Противоположная возможность (чисто теоретическая) объединения сочинений двух разных лиц в одном авторском произведении нам кажется совсем маловероятной. Напротив, стилистическое сходство обоих трактатов Каллиста, помещенных в настоящем сборнике, не вызывает у нас никаких сомнений.

сти В.М. Лурье и Г.М. Прохорова), выполненный прямо по греческой рукописи и изданный недавно крупным исследователем исихазма Антонио Риго²³. Сопоставление рукописи, использованной итальянским ученым, с древнерусским переводом, в котором имеются как отдельные слова и предложения, так и целые фрагменты, отсутствующие в итальянском издании, но не вызывающие сомнений в своей подлинности, свидетельствует о надежности и преимуществах древнерусского текста даже по отношению к оригинальным греческим манускриптам.

Быстрое по времени и обширное по объему усвоение древнерусской литературой творений св. патриарха Константинопольского (1353-4 и 1365-76) Филофея Коккина, наверное, уникально. Многие его сочинения были переведены на русский язык еще при жизни автора и известны в разных списках, хотя полный перечень творений и рукописей еще не составлен, а многие тексты до сих пор не изданы ни на древнерусском, ни на греческом. Известно более двадцати его богословских трактатов, главным из которых являются двенадцать слов против Никифора Григоры. Стараниями св. Филофея был канонизирован Григорий Палама²⁴ и составлена «паламитская» редакция Синодика в Неделю Православия. Именно патриаршая редакция Божественной литургии утвердилась на Руси с конца XIV века в качестве «нормативной» («Устав службы» св. Филофея), а его Учительное Евангелие пользовалось неизменным авторитетом. Однако просто поразительно восприятие в Древней Руси литургического наследия Филофея Коккина: известно множество рукописей с гомилиями, молитвами, канонами, службами святым, тропарями, прокимнами и т.д., вышедшими из-под его пера²⁵. Все это богатейшее наследие еще ждет научного (пока же нет даже обычного) издания, которое займет не один том²⁶.

²³ I padri Esicasti. L'amore della quiete (*ho tes hesychias eros*). L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo. Intr., trad. e note di A. Rigo (Padri orientali, [9]). Magnano: Edizioni Qiqajon; Comunita di Bose, 1993, p.175-80. Рец. на сб-к: Лурье В.М. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян. 1—2. — Византийский временник 57 (82), 1997, с.309-17 (см. с.315 сл.).

²⁴ Им же составлено и житие св. Григория, рус. пер. см.: Житие и подвиги иже во святых отца нашего святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. Сочинение святейшего Филофея, Патриарха Константинопольского. Изд. иером. Антония. Одесса, 1889.

²⁵ Наиболее полный (но отнюдь не исчерпывающий) список богослужебных сочинений св. Филофея составлен, кажется, архиеп. Филаретом Гумилевским (Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902 [репринт Св.-Троицкая Серг. Лавра, 1995], с.370-4).

²⁶ На греческом языке в последние десятилетия изданы два тома

Неполный перечень (двенадцать) известных древнерусских рукописей «Предания», их краткое описание и шифры приведены в статье Г.М. Прохорова²⁷. Не имея возможности и не ставя своей целью критическое издание произведения, для которого необходимо было бы привлечь и греческие рукописи, мы помещаем в настоящем сборнике перевод, выполненный монахом Алимпием (Вербицким) по одной из неопубликованных рукописей XVI века Кирилло-Белозерского собрания Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (Санкт-Петербург, ныне Национальная Российская библиотека), шифр 25/1102. «Предание» имеет несомненное значение для уяснения как греческой исихастской, так и русской монашеской традиции. Св. Филофей Коккин, официально утвердивший паламизм на византийской почве, покровительствовавший продолжателям духовных и богословских традиций св. Григория Паламы (таким, как, скажем, св. Каллист Ангеликуд), вступал в непосредственные контакты с представителями русского монашества, учениками преп. Сергия Радонежского²⁸, активно влиял на русскую церковную политику²⁹. Хотя послание обращено к «телесно немощному» ученику и затрагивает в основном уставные вопро-

агиографических и догматических творений св. Филофея, имеются также публикации отдельных произведений. Обзор литературы в PLP 5, №11917 (S.204-6). На русском языке Г.М. Прохоровым изданы следующие статьи о св. Филофее Коккине с публикацией древнерусских текстов: К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина. — ТОДРЛ, т.27. Л., 1972, с.120-49 (там же на с.142-9 список переводов произведений Филофея на славянский язык); Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы. — ТОДРЛ, т.37. Л., 1983, с.286—304 (со с.289 слав. перевод неизвестного греческого текста «За князя и за воя его», «На поганья» и «В усобних бранех»; в сопровождении греческого текста [editio princeps] «В обшенуждие, в бездождие...»); Филофей Коккин о пленении и освобождении гераклеотов. — ТОДРЛ, т.33, 1979, с.253-60. См. также: *Медведев И.П.* Почему Константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом»? — В сб.: Славяне и их соседи. [Вып.1]. Этнопсихологические стереотипы в Средние века. М., 1990, с.73—82; *Добрынина Э.Н.* Неизданные тропари патриарха Филофея Коккина: К вопросу о составе рукописи сборника ГИМ. Син. гр. 429 (Влад. 303). — В сб.: Россия и христианский Восток. Вып.1. М., 1997, с.38—48 (с публикацией греческого текста тропарей по 3 рукописям).

²⁷ ТОДРЛ, т.27, с.149.

²⁸ См.: *Белоброва О.А.* Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому. — Сообщения Загорского Государственного Музея-Заповедника 1958, вып.2, с.12—18.

²⁹ Суммарные сведения см., напр., в анонимной статье для «Богословско-церковного словаря»: Богословские труды. Сб.30. М., 1990, с.334.

сы, оно не лишено и более широкого интереса и значения. В «Предании» прослеживается общая направленность, выражающаяся в подчинении всего монастырского уклада стяжанию умной молитвы и борьбы со страстями как главной цели монашеского делания. Уставная строгость и практическая деятельность не доминируют в послании, занимая свое — хотя важное и существенное, но все же не главное — место, согласно с принципом «суббота для человека, а не человек для субботы». В целом произведение является замечательным, хотя и сжатым, практическим начертанием-руководством по внешнему монашескому жизнеустроению, прекрасно вписывающимся в другое и более раннее «учебное пособие» по внутреннему деланию — имеем в виду трактат «О трех способах молитвы» — и дополняющим его.

Общая композиция сборника основывается на хронологических и тематических соображениях. Открывает книгу сочинение «Метод священной молитвы и внимания» — самое раннее из вошедших в сборник произведений и подводящее, так сказать, «духовный фундамент» под богословскую базу исихазма, представленную сочинениями преп. Каллиста Ангеликуда и св. Марка Эфесского. Замыкает сборник «Предание» св. Филофея Коккина, современника св. Каллиста Ангеликуда, в котором духовное (умная молитва) и богословское (исихазм и учение о нетварных энергиях) направления получают практическое воплощение в виде устава-наставления, благодаря которому монах может приблизиться к опытному познанию святоотеческой традиции.

Надеемся, что настоящий сборник стимулирует интерес православных читателей и студентов богословских институтов к поздневизантийскому богословию и, возможно, вдохновит ученых (как патрологов и византологов, так и русистов-древников) к подготовке аналогичных и лучших изданий.

А.Г. Дунаев

Лето 1998 г., Москва

МЕТОД СВЯЩЕННОЙ МОЛИТВЫ И ВНИМАНИЯ СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА¹

Перевод с древнегреческого и примечания А.Г. Дунаева

Три² суть образа молитвы и внимания, которыми душа возводится или низводится: возводится, пользуясь ими своевременно, а низводится, владея ими не вовремя и бессмысленно. Трезвение и молитва связаны, как душа с телом: одно не существует без другого. Соединяются они двояко. Сначала трезвение противостоит греху, будучи неким передовым разведчиком, а следом молитва сразу уничтожает и истребляет связанные стражей /охранением/ постыдные помыслы, чего не может совершить одно внимание. Это дверь жизни и смерти, то есть внимание и молитва, которую если мы очищаем³ трезвением, то улучшаемся⁴, если же неосторожно уменьшая /ослабевая/⁵ ее⁶ оскверняем⁷, то становимся негодными.

Итак, поскольку мы сказали, что внимание и молитва разделяются на три [части], следует разъяснить и свойства каждой из этих [частей], чтобы хотящий достичь жизни и желающий совершить <их> /потру-

Рукописи: ABCDOP *слав.*

Сведения об условных обозначениях, рукописях, изданиях и переводах см. в Предисловии и в Примечаниях в конце книги.

¹ *Название*: Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова о трех способах молитвы В: >D: Симеона, Нового Богослова и Мегафраста, о внимании и молитве Р: того же Симеона о молитве *слав.*

² Началу трактата в ряде рукописей предшествуют краткое вступление или стихотворная эпиграмма (см. Примечания в конце книги).

³ которую ... очищаем О: которой ... очищаемые ABCD (ими же еще очищающимися *слав.*): очищаемся Р.

⁴ βελτιοῦμεθα *codd.*: утверждаемся *слав.* (= βεβαιούμεθα?), ср. ниже твердо (βεβαιωθείς).

⁵ μειοῦντες *codd.*: творяще *слав.* (ποιοῦντες).

⁶ ее В: их (сия *слав.*) ACDOP.

⁷ оскверняемся *слав.*

даться /, из этих различных⁸ состояний твердо избрал лучшее, дабы, держа по неведению худшее, не упустить лучшего.

О первой молитве⁹

Свойства первой молитвы¹⁰ таковы. Когда кто-либо стоит на молитве и руки и очи вместе с умом воздевает¹¹ к небу, а¹² ум воображает божественные мысли и представляет небесные красоты¹³, ангельские чиноначалия, обители праведных; говоря попросту, все, что слышал из Писания, собирает в уме во время молитвы, — он побуждает свою душу¹⁴ к божественному вожделению, явно всматриваясь в небо. Бывает и так, что у него текут слезы из глаз, и потихоньку он начинает кичиться в сердце, возноситься, мнить происходящее божественным утешением и молиться, дабы всегда пребывать в таковом делании. Это признаки прелести, ибо добро перестает быть добром, если совершается не должным образом. Значит, если таковой человек станет безмолвствовать неисходно¹⁵, то невозможно ему не сойти [с ума]. Если же он случайно и не впадет в эту страсть¹⁶, то стяжать добродетели или достичь бесстрастия ему невозможно. Этим вниманием обольщены чувственно видящие свет, обоняющие некие благовония, слышащие голоса и многое иное того же [рода]. Одни и вовсе стали одержимы¹⁷ бесами, бродя в помешательстве с места на место и из области в область. Другие, не узнав «преобразившегося в ангела света» (2 Кор. 11, 14) и возгордившись¹⁸, прельстились, впредь пребыв неисправимыми до конца,

ABCDOP слав.

⁸ διακεκρῖνένων ADO: διακεκρῖνένων C (орфография с учетом итацизма = P): различающихся трех В: чрез скрытые (διὰ κεκρῖνένων) P: от сих скровенных трех слав. (διακεκρῖνένων τριών; сравни чтения В и P).

⁹ Надписание AC: >BDOP слав.

¹⁰ молитвы AD: внимания ОВСП слав.

¹¹ воздевает: воззревая С: взирая В.

¹² вместе... воздевает >слав. || вместе с умом >В.

¹³ Затем + и BDP слав.

¹⁴ воздвигает ум свой в любовь божественную слав.

¹⁵ + ис клетки слав. (добавление по смыслу).

¹⁶ То есть безумие.

¹⁷ κάτοχοι codd.: жилище (κάτοικοι?) слав.

¹⁸ δοξάζοντες (от δοκέω) codd.: приемше (δεξάμενοι, от δέχομαι) слав. (под влиянием δεχόμενοι в конце предложения?).

не принимая никакого вразумления от людей. Иные¹⁹ наложили на себя руки и стали *самоубийцами*, побужденные к этому обманщиком их: кто-то *бросился с кручи*, кто-то *удавился*²⁰. Да и кто рассказал бы обо всех²¹ различиях дьявольской прелести? Уже из этих слов [человек] разумный может узнать, что за прибыль рождается²² от первого внимания. Если же кому-то удастся избежать этих напастей благодаря общежительству²³ (с отшельниками это случается), без преуспеяния тем самым²⁴ они проходят²⁵ всю жизнь.

О второй молитве²⁶

Вторая молитва²⁷ такова. Когда²⁸ ум отправляется [в путь], собираясь от чувств и охраняемый внешним чувством, собираясь со всеми

ABCDOP *слав.*

¹⁹ ἄλλοι *codd.*: но (ἄλλὰ) *слав.*

²⁰ Выделенные курсивом слова любопытно, по нашему мнению, сопоставить с одним местом из апокрифических «Псевдоклиментин» (11, 15, 8: Die Pseudoklementinen I. Homilien, ed. B. Rehm, J. Irmischer, F. Paschke, GCS 42. Berlin: Akademie-Verlag, 1969), где апостол Петр описывает ухищрения демонов по отношению к обманутым язычникам: *προφάσει γάρ τινος ἐμπρείας ἢ ἀνάγκης ἢ ἔρωτος ἢ ὀργῆς ἢ λύπης ἢ ἀρχόνῃ ἢ ὕδατι πνίξαντες ἢ ἀπὸ κρημνοῦ ῥίψαντες ἢ αὐτοχειρίᾳ ἢ ἀποπληξίᾳ ἢ ἑτέρῳ τινὶ πάθει τοῦ ζῆν μεθιστάσιν*. В нашем тексте: ἄλλοι δὲ αὐτόχειρες καὶ αὐτοφόνευτοι γεγόνασιν... ἑτέροι κρημνοῖς ἑαυτοὺς ἔρριψαν ἄλλοι ἀρχόνῃ ἐχρήσαντο, причем порядок перечисления прямо обратный: навряд ли эти совпадения чисто случайные.

²¹ всех: >BP *слав.*

²² рождается: > *слав.*

²³ Букв.: не впадет в эти чрез пребывание с другими.

²⁴ δι' αὐτῆς: непонятно, то ли «первым вниманием», то ли «общежительством».

²⁵ он проходит В, *слав.*

²⁶ Надписание: >O || молитве: внимании Р и *слав.* (+ святого Симеона).

²⁷ молитва: внимание Р *слав.*

²⁸ Hausherr считает, что эта длинная фраза с тяжелым синтаксисом, возможно, испорчена, и рукописи ВО различным образом (к тому же неудачно) пытаются исправить ее. Однако славянский перевод прекрасно соответствует чтению большинства греческих рукописей, так что речь может идти лишь о не совсем удачном построении предложения автором трактата (впрочем, как и во многих других местах). Понятно, что смысл фразы при таком синтаксисе улавливается с некоторым трудом. Речь идет, как нам представляется, о методах борьбы ума с чувствами. Ум пользуется вместо сильнейших приемов оружием противника (то есть этими же самыми чувствами) и не может потому сразить врага окончательно, одной рукой сваливая его, другой же — поднимая. Как

помыслами и²⁹ тщетно [стараясь] забыть их, иногда испытывая помыслы, иногда же внимая мольбам к Богу, произносимым устами, иной раз привлекая к себе плененные помыслы, в другой же и сам, объятый страстью, снова начинает³⁰ принудительно возвращаться в себя, — то невозможно так воюющему³¹ когда-либо умиротвориться или увенчаться победным венком. На самом деле таковой похож на человека, сражающегося в ночи, который хотя и слышит голоса врагов и получает раны, но ясно <ему> увидеть, кто они, откуда пришли, как и ради чего ранят, нельзя, потому что виновник такого урона — мрак ума. Так³² воюющий не избежит сокрушения от мысленных иноплеменников и, подымая труд, все же лишается мзды. При этом, окрадываемый тщеславием, он мнит себя внимательным и, находясь во власти этого [тщеславия] и будучи его игрушкой, иногда даже порицает остальных³³, что они не таковы, и превозносится, ставя себя пастырем овец и уподобляясь слепцу, обещающему показывать дорогу слепцам³⁴.

Таковы образы второй молитвы³⁵, по которым трудолюбивый может узнать о вреде³⁶ ее. Впрочем, вторая настолько превосходит первую, насколько полнолунная ночь лучше беззвездной и беспросветной³⁷.

О третьей молитве³⁸

Итак, начнем³⁹ говорить и о третьей молитве⁴⁰: вещь странная и неудобосказуемая, а для неведающих⁴¹ не только неудоборазумеемая, но

ABCDOP слав.

нам кажется, издатель совершенно не понял идеи автора, допустив при этом в переводе ряд грубых насилий над грамматикой. Наше толкование, похоже, поддерживает и славянский перевод.

²⁹ Союз и (равный здесь но), стоящий после чувством, переставлен сюда ради большей ясности фразы.

³⁰ начинает (ѣрхетал) ВР слав.: движется (ѣрхетал) АСДО.

³¹ Далее в D следует отрывок со слов «окрепший ум, преследуя, изгоняет» (см. ниже, с. 26) вплоть до конца трактата (=D¹), затем следует переход к разделу о третьей молитве, откуда текст вновь повторяется до самого конца (=D²).

³² так В: таковой АСДОР слав. ³³ Слав. иначе понимает надеж, опуская отрицание: есть егда иннеми яко темижде осуждаемъ и възношаемъ.

³⁴ Ср. Мф. 15, 14. ³⁵ внимания Р слав. ³⁶ вреде ВСОР слав.: прелести АД.

³⁷ Заключительная фраза отсутствует в слав.

³⁸ Надписание: >О || молитве: внимании Р слав.

³⁹ начнем (сослагат. накл.) АСО: мы начнем (изъявит. накл.) ВDP: начинаем слав. ⁴⁰ внимании Р слав. ⁴¹ не видящим слав.

и почти что невероятная; дело, не во многих обретаемое. Кажется мне, что и⁴² такое благо исчезло вместе с послушанием⁴³. Ибо послушание уводит возлюбленного своего⁴⁴ от настоящего века⁴⁵ сего лукавого, являет его беззаботным и беспристрастным, соделывает [его] легко и незамедлительно текущим к искомому пути, если только сможет он разыскать надежного проводника. Ибо что преходящее отторгнет ум умерщвленного послушанием для всякого пристрастия⁴⁶ мирского и телесного? Какой заботой отвлечется возложивший на Бога и своего отца⁴⁷ всякое попечение⁴⁸ души и тела, более не живя для себя и не⁴⁹ «*желаая дня человеческого*» (Иер. 17, 16)⁵⁰? Отсюда постигаемые умом обстоятельства (περιαυωγαί) <бого>отступных сил, наподобие веревок опутывающие и окружающие ум тысячами помыслов, прорываются, так что оказывающийся свободным, властно воюя и⁵¹ исследуя вражеские замыслы, искусно изгоняет <их> и воссылает молитвы с чистым сердцем. Таково начало уединенного⁵² жительства. Не так начавшие будут сокрушены зря. Начало же третьей молитвы⁵³ берет начаток не от взирания горе⁵⁴, воздеяния рук, собирания мыслей и призывания помощи с неба: все это, как мы сказали, признаки первого прельщения. Но опять-таки, и не от второго [заблуждения] берет начаток ум, обращая внимание на внешние чувства, но не видя внутренних врагов. Таковой, как мы сказали, поражается, а не поражает; ранится, и не знает⁵⁵ <кем, откуда, как и почему>⁵⁶; в плен уводится, и не в силах отразить пленивших. Все время «*на стине*» его, скорее же — на лице «*строят [ковы] грешники*» (Пс. 128, 3) и исполняют его тщеславием и самомнением.

ABCDOP *слав.*

⁴² и: >OD P (вместо союза артикль τὸ) *слав.*

⁴³ *Слав.* читает (вряд ли надежно) или понимает фразу совсем иначе: мною же яко таковому добро к послушанию притече (sic) [вместо личной формы глагола при такой конструкции в *слав.* ожидался бы инфинитив].

⁴⁴ Или: возлюбившего его (своего рачителя *слав.*). ⁴⁵ века: >P.

⁴⁶ В подлиннике игра слов: ἐκπασθήσεται (ἐκπασθῆ P) ... προσπαθείας.

⁴⁷ Здесь и далее под «отцом» разумеется «духовный отец».

⁴⁸ Ср.: 1 Петр. 5, 5—7; Мф. 6, 25; Флп. 4, 6. ⁴⁹ и не: *букв.* или.

⁵⁰ По переводу LXX; синод. перевод с масоретского: «и не желал божественного дня».

⁵¹ воюя и: >B. ⁵² μοναδικῆς; μοναστικῆς (монашеского) P, *слав.* (иноческого).

⁵³ молитвы: внимания P. ⁵⁴ горé: >B. ⁵⁵ знает: увидел B (по *итализму*).

⁵⁶ Добавлено нами для лучшего смысла в соответствии со сказанным выше о второй молитве.

Ты же, если хочешь положить начаток столь светородному и сладостному деланию, постарайся начать отсюда. Вслед за строгим послушанием⁵⁷, описанным выше, тебе нужно делать все совестливо, ибо без послушания нет и чистой совести. И сохранить⁵⁸ совесть ты должен прежде перед Богом, затем пред отцом своим <духовным> и, в-третьих, по отношению к людям и предметам. Пред Богом должен ты сохранить совесть, дабы того, что, как ты знаешь, не служит Богу⁵⁹, и тебе не делать. <Пред> отцом же своим <духовным ты должен хранить совесть>⁶⁰, чтобы делать — *ни добавляя, ни убавляя*⁶¹ — все, что он говорит тебе по усмотрению своему. По отношению к людям нужно хранить⁶² тебе совесть, дабы *не делать другому того, что сам ненавидишь*⁶³. Что же касается предметов (ὕλαις), ты должен остерегаться от злоупотребления⁶⁴ во всякой вещи (πράγματι) — пище⁶⁵, питье и одежде⁶⁶; говоря проще — делать все⁶⁷, как пред лицом Божиим, ни в чем не обличаемый совестью.

[Теперь], когда мы расчистили и предуготовили путь к истинному вниманию, поговорим, если угодно, ясно и кратко и о свойствах его. Истинное и неложное внимание и молитва [состоит в] то[м], чтобы ум хранил сердце в молитве, всегда обращался внутри его [сердца] и из оной глубины воссылал ко Господу моления. Тогда, «*вкусив, яко благ Господь*» (Пс. 33, 9)⁶⁸, ум более не извергается из обители сердечной⁶⁹, поскольку и сам он говорит вместе с апостолом⁷⁰: «*Хорошо нам здесь быть*» (Мф. 17, 4), — и, постоянно обозревая те места, на посеваемые [там] вражеские помыслы⁷¹ нападая,

ABCDOP слав.

⁵⁷ послушанием: подчинением D. ⁵⁸ сохранить *codd.*, слав.: хранить D, Haushegg. ⁵⁹ Далее конец фразы >слав. ⁶⁰ ему всю волю свою отдать слав.

⁶¹ Ср. Втор. 12, 32 (13, 1 LXX) и т.п.

⁶² съхранити слав.

⁶³ Ср. Товит 4, 15; Деян. 15, 29 и т.п. (см. также: Дидахе 1, 2 в кн.: Писания мужей апостольских. Рига, 1992, с.18 нижн. пагин., примеч.7).

⁶⁴ παράχρησιν *codd.*: еже кроме потребы (παρά χρήσιν?) слав.

⁶⁵ пище (τροφῇ) *codd.*, слав.: роскоши (τροφῇ) P.

⁶⁶ Букв. одениях (ἐσθήμασι) *codd.* (одежде B, слав.): чувстве (αἰσθηματι) P:

⁶⁷ делать все: >O. ⁶⁸ χρῆστος ὁ κύριος AP слав.: хс ѿ кс (Христос Господь) BCDO (часто встречающаяся в рукописях путаница прилагательного с *poten sacrum*). ⁶⁹ сердца: >D.

⁷⁰ + Петром В: + и Петром DP, повторяя перед этим следующую чуть ниже цитату из Рим. 8, 35.

⁷¹ Переведено по смыслу; в греч. тексте дателъный надеж с неясной функцией.

преследует⁷² <их>. Конечно, несведущим такое⁷³ жительство покажется слишком суровым /жестоким/ и неудобным — да и в самом деле оно трудно, так что от него захватывает дух не только у непосвященных⁷⁴, но и у крепко выдержавших искус⁷⁵, однако не воспринявших и не пославших⁷⁶ радость вглубь сердца⁷⁷. Вкусившие же сию радость и ощутившие⁷⁸ эту сладость гортанью сердца могут и сами восклицать с Павлом: «*Кто отлучит нас от любви Христовой*» (Рим. 8, 35), и следующее. Ведь святые наши отцы, услышав слова Господа: «*Из сердца вашего исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, <...> кражи, лжесвидетельства <...>, и это оскверняет человека*» (Мф. 15, 19—20) и увещание Его *очищать внутренность чаши, дабы и снаружи стала она чистой* (Мф. 23, 26), подвизались в хранении сердца, не помышляя о всяком другом упражнении в добродетелях⁸⁰, точно зная, что⁸¹ вместе с этим деланием они без труда овладеют любым другим, но без него добродетель устоять не может. Это [делание] одни отцы прозвали «сердечным безмолвием», другие — «вниманием», иные — «сердечным хранением», некоторые — «трезвением и противоречием <помыслам>», остальные⁸² — «исследованием помыслов и блюдением ума», но все они одинаково возделывали землю своего сердца⁸³, благодаря чему получили в пищу божественную манну. Об этом говорит Екклесиаст: «*Веселись, юноша, в юности твоей <...>, и ходи в путях сердца твоего непорочен <...>, и оставь гнев сердца твоего*» (Еккл. 11, 9—10). «*Если дух владеющего восстанет на тебя, места своего не оставь*» (Еккл.

ABCDOP слав.

⁷² βάλλον διώκει АСО: β. ώθει ВР: μάλλον ώθει D: и всегда тамошняя места обходя наветные мысли вражия низлагати обыоучися (μαθόν?) слав.

⁷³ Далее + спасительное BD слав. (м.б. правильно. — А.Д.).

⁷⁴ новоначальных слав.

⁷⁵ Следую слав. переводу; вариант перевода: надежно испытанных; «обретших надежный опыт» Сидоров.

⁷⁶ и не посл.: >В.

⁷⁷ сердца (καρδίας): чрева (κοιλίας) ВР слав. (м.б. правильно. — А.Д.).

⁷⁸ Букв. отпавившие, доставившие.

⁷⁹ В синод. перев. от любви Божией согласно Синайскому кодексу и немногим рукописям. Далее D чуть расширяет читату.

⁸⁰ добродетели В, слав. (+ и): >АСОР.

⁸¹ Это придаточное >В.

⁸² Эту часть фразы >О слав.

⁸³ Слав. понимает (неправильно) или читает иначе: вси бо подобно своя земля сердце делаша.

10, 4). Сказав «место», он подразумевал сердце⁸⁴, как⁸⁵ и Господь говорит: «Из сердца исходят злые помыслы» (Мф. 15, 19), и еще: «Не возноситеся» (Лк. 12, 29)⁸⁶, и опять⁸⁷: «Сколь⁸⁸ узки врата и узок⁸⁹ путь, ведущий⁹⁰ в жизнь» (Мф. 7, 14), и: «Блаженны нищие духом» (Мф. 5, 3) — то есть не стяжавшие в себе никакого помышления о веке сем. И апостол Петр говорит: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, яко⁹¹ лев рыкающий [Пс. 21, 14], ища, кого поглотить» (1 Петр. 5, 8), и далее⁹². И Павел чрезвычайно ясно о хранении сердца пишет к Ефесянам⁹³: «Наша брань не против крови и плоти» (Еф. 6, 12), и т.д.⁹⁴ А сколько и божественные⁹⁵ отцы наши в своих писаниях о хранении сердца говорили⁹⁶, ясно тем,

ABCDOP слав.

⁸⁴ Эту же интерпретацию Еккл. 10, 4 повторяет и св. Григорий Палама в *Триадах* (I, 2, 9, рус. пер. с.50), только говоря вместо «сердца» о неоставлении без надзора «ни одной части души, ни одного телесного члена» (перев. В.В. Библихина).

⁸⁵ как: >BDP слав.

⁸⁶ синод.: «не беспокойтесь».

⁸⁷ опять: >B || и опять: >слав.

⁸⁸ сколь (τι): потому что (δτι) синод. с рядом рукописей НЗ.

⁸⁹ тесный славянский НЗ: прискорбен слав. в нашей рукописи.

⁹⁰ Либо ведущие (как в синод.).

⁹¹ Текст отсюда и до конца цитаты >ACDP.

⁹² и далее: >BO слав.

⁹³ Далее В значительно расширяет цитату за счет предшествующих фраз из Еф.

⁹⁴ и т.д.: >P слав. || перед и т.д. цитату продолжает О || после и т.д. + [до конца] перикопы С. ⁹⁵ бож.: >P.

⁹⁶ Рукопись В далее поясняет сказанное, опуская окончание фразы, но вставляя целый абзац: то пусть примет к их писаниям желающий, и [тогда] в точности добавит (ἵσταται = οἷσταται) к моим словам [по мнению Hausherr'a, это выражение отсылает к антологической подборке, — но почему не к только что цитированным евангельским цитатам? — и доказывает авторство Никифора Уединенника, вследствие чего эта вставка и изъята Hausherr'ом при первом издании], сколь много изложено о нем [хранении сердца] Марком Подвижником, что <написали> Иоанн Лествичник, Исихий, Филофей Синаит, Исаия и Варсануфий и вся отеческая книга, называемая «Рай» [имеются в виду «Лавсаник», «История египетских монахов» или, скорее всего, «Изречения святых отцов». Эти творения были известны также под названием «Рай». Ср. также сирийскую версию апофтегм: *Ānân-Īshô. The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, ed. E.A. Wallis Budge. 2 vols. L., 1907]. Да и к чему много говорить? Никто, не сохранивший ум в чистоте сердца, не может достичь, чтобы удостоиться видеть Бога. Ибо вне ее не станешь ни нищим духом... [и т.д., продолжение опускаем. Весь фрагмент полностью включен в основной текст в переводе А.Ригго и частично — в английском «Добролюбии»].

кто трудолюбиво⁹⁷ исследует эти [творения]. Но прежде всего должно тебе приобрести три вещи и так начать [путь] к взыскуемому: *непопечительность о вещах неразумных и благоразумных / благословных*⁹⁸, сиречь мертвенность ко всему; чистую совесть, хранясь, чтобы не упрекала собственная совесть; беспристрастие⁹⁹, не склонное ни к чему [от] века сего или самого тела.

Затем, сев в безмолвной келье и наедине в <каком-либо> одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе.

Затвори дверь <ума> и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись бородой своей в грудь, устремляя¹⁰⁰ чувственное око со всем¹⁰¹ умом в середину чрева, то есть пуп, удержи¹⁰² тогда (οὖν) и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто (μη ἀδεῶς ἀναπνεῖν), и внутри¹⁰³ (ἐνδον) исследуй мысленно¹⁰⁴ утробу (ἐν τοῖς ἐγκάτοις), дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу¹⁰⁵, но, постоянно подвизаясь в деле сем ночью и денно¹⁰⁶, ты обретишь — о чудо! — непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал¹⁰⁷. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помыслы при [его] появлении, прежде чем тот завершится или

ABCDOP слав.

⁹⁷ труд.: >P слав.

⁹⁸ Вполне возможно (аналогичное наблюдение мы обнаружили позднее у Hausherr'a, p. 146 [50], nota ad p. 67), почти буквальная аллюзия со словом 27, 46 (по рус. пер.; PG 88, 1109B) «Лествицы» Иоанна Синаита: «Дело безмолвия есть предварительная непопечительность о всех благословных и непозволительных вещах».

⁹⁹ беспристр.: + полное В.

¹⁰⁰ устремляя, букв. подвигая, κινῶν (κίνησον О, повел. накл.): κολύων (смешивая) С слав. (ошибочно из-за итацизма).

¹⁰¹ всем: >ACOP слав.

¹⁰² ἄρξον: именно такого перевода многозначного слова (букв. «души» от «душить», «сжимай») требует контекст, а не «задержи». В слав. переводе «въястгни».

¹⁰³ внутри: >АС. ¹⁰⁴ мысл.: >В. ¹⁰⁵ неpron. толщу: дебелство слав. (>неpron.?).

¹⁰⁶ Напомним, что счет времени в древности (даже можно сказать, «от сотворения мира», ср. в 1 кн. Бытия «и был вечер, и было утро») был обратным по сравнению с нынешним, начинаясь с вечера. Этот порядок сохранился в суетном богослужебном круге.

¹⁰⁷ знал (ἤπιστο): видяще слав. (м.б. из вѣдати под воздействием след. слова?).

сформируется¹⁰⁸. С этого времени ум, памятуя о бесовской злобе, воздвигает естественный¹⁰⁹ гнев и, преследуя, поражает мысленных врагов.

Прочему ты научишься, с <помощью> Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце. Ведь, говорит <авва>¹¹⁰, «*сиди в келье своей, и это всему тебя научит*».

ВОПРОС. Но почему первое и второе хранение не могут усовершенствовать монаха?

ABCDOP *слав.*

¹⁰⁸ ἀπαρτισθῆναι ἢ εἰδωλοποιηθῆναι, возяться или мечтаться *слав.*

¹⁰⁹ ест.: против них В.

¹¹⁰ В подлиннике φησίν, «говорит» (в ед. числе) — слово, которым обычно вводятся прямые цитаты. Поэтому возможно, что имеется в виду непосредственно авва Моисей Мурин, которому и принадлежит это выражение (обе дальнейшие атрибуции наши; первая цитата установлена также в переводе А.Риго и в английском «Добротолубии»): «Брат пришел в скит к авве Моисею и просил у него наставления. Старец говорил ему: «Пойди, сиди в своей келье, она тебя научит всему»» (систематическая редакция Изречений святых отцов в кн.: Древний патерик, изложенный по главам. М., 1899 [и репринт], с.25, №20(9); ср. с алфавитной редакцией: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Вечное, 1965 [репринт 1993], с.114, №6). Однако это выражение цитирует уже Исаак Сирин, ссылаясь на него как на расхожее: «И когда приступит [желающий] к этому [т.е. умному деланию] самым делом, тогда сам собою познает сие и, конечно, не потребует учителя. Ибо говорят: сиди в келии, и это само по себе научит тебя всему» (по рус. пер. слово 59 «О чине монашеского жития...», в кн.: Аввы Исаака Сирина Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911, репринт 1993, с. 322-3). Быть может, автор трактата цитирует не только авву Моисея, но и косвенно подразумевает указанное слово преп. Исаака Сирина. К такому предположению склоняет и сопоставление греческих текстов. В патерике: ὑπάγε, κάθισον [в изд. SC: κάθου] εἰς τὸ κελλίον σου καὶ τὸ κελλίον [в изд. SC добавлено σου, однако в аппарате указано, что две рукописи OW опускают местоимение] διδάσκει σε πάντα (цит. по: Τὸ μέγα γερωνικόν. Θεματικὴ Συλλογὴ. Τ.1. Ἑκδοσὴ Ι. Ἡσυχαστηρίου «Τὸ Γενέσιον τῆς Θεοτόκου». Πανόραμα Θεσσαλονίκης, 1994, σ.94, №58, а также по изд. SC 387 [Les apophtegmes des Pères. Vol.1. Ch. I – XX. P., 1993. Ch. II, 19, p.134]. Ср. также PG 65, 284C). У аввы Исаака Сирина: καθέξου γάρ φησιν ἐν τῷ κελλίῳ σου, καὶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ πάντα σε διδάξει (слово 9, с.43 изд.: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου... Τὰ εὗρεθέντα ἀσκητικά... ἀνατυπούμενα ἐπιμελεῖα. Ἰωακείμ Σπυτσέρη. Θεσσ., 1977 [репринт с изд. 1895 г.]). В нашем трактате: καθέξου γάρ, φησίν, ἐν τῷ κελλίῳ σου καὶ τοῦτο πάντα σε διδάξει. Если наше наблюдение верно, то Исаак Сирин — второй автор, цитируемый в трактате помимо Иоанна Синаита, что позволяет установить terminus ante quem для трактата, скорее всего (учитывая время перевода сочинений св. Исаака на греческий и период, необходимый для широкого распространения его творений и завоевания ими авторитетности), не ранее IX века.

ОТВЕТ. Поскольку он проходит их не по чину¹¹¹. Ведь лестницей установил /утвердил/ их Иоанн Лествичник, говоря так¹¹²: «Одни *умалют страсти; другие поют псалмы и предаются псалмопению большую часть [времени]; некие*¹¹³ [терпеливо] *пребывают в молитве; иные проводят [жизнь], устремляясь в глубину созерцания. Пусть,* — говорит он, — *задача исследуется по образу лестницы*». Следовательно, желающие шествовать по лестнице шагают не сверху вниз, а снизу вверх, взбираясь сначала на первую ступеньку, затем на следующую и по порядку на все [остальные]. И таким образом возможно подняться от земли и вознестись на небо. Итак, если мы хотим прийти «в мужа совершенного <...> полноты Христовой» (Еф. 4, 13), то начнем <взбираться> по утвержденной лестнице, [как и] подобает /подобно/ младенцам¹¹⁴, согласно [чреде] детских возрастов, дабы, идя мало-помалу, достичь мер и мужа, и старца.

Первый возраст иноческой степени есть умаление страстей, что свойственно начинающим.

Вторая ступень духовного повзросления, превращающая отрока в юношу, — привязанность¹¹⁵ к псалмопению. Ибо после упокоения¹¹⁶ и умаления страстей псалмопение становится сладостным для языка¹¹⁷ и причисляется у Бога <к заслугам>, ибо невозможно «*петь <...> Господу в земле чужой*» (Пс. 136, 4), то есть в страстном сердце.

Третья же ступень духовного возрастания — юноши в мужа — прилежание к молитве, что свойственно преуспевающим. Ведь молитва отличается

ABCDOP *слав.*

¹¹¹ «Традиционный» перевод иной: «Понеже не по чину сия проходят» (*слав.*); «Потому, что они не следуют порядку, который установил...» (Сидоров и Hausherr). Однако греч. оригинал двусмыслен: ἐπειδὴ οὐ κατὰ τάξιν ταῦτα (подлежащее или прямое дополнение?) μετέρχεται (он или они?). Сказуемое при подлежащем множ. числа сред. рода согласно классическим правилам ставится в единственном числе. Из наших рукописей только в D глагол во множ. числе, что характерно для поздневизантийских димотических норм и чем устраняется двусмысленность в пользу «хранений», но это чтение ненадежное. По нашему мнению, здесь речь идет скорее о способах прохождения «степеней» тем или иным монахом, чем о правильности и законности степеней самих по себе, хотя темы эти разграничиваются с определенным трудом.

¹¹² *Лествица*, PG 88, 1105C; по рус. пер. Слово 27, 33 (Серг. Посад, 1908, с. 222, и переизд.).

¹¹³ Это придаточное >ВОР.

¹¹⁴ Ср. Еф. 4, 14.

¹¹⁵ *просεδρία* — заботливый уход, свойственный сиделке (корень ἐδρα, *сидение*). Далее: и псалмопение Р.

¹¹⁶ Подспудное развитие метафоры, скрытой в предыдущем предложении: сиделка уложила больного спать (κατενυσσού, корень ἐνύ, *ложе*).

¹¹⁷ языка: + естественно (по естеству) Р *слав.* *Слав. переводит иначе: пение языку по естеству дается.*

от псалмопения, как совершенный муж — от юноши и отрока, соответственно степени, на которую мы восходим.

За этими <тремя следует> четвертая ступень духовного возрастания — ступень седого старца, то¹¹⁸ есть неуклонная пристальность созерцания, каковое свойственно совершенным. Вот и завершён путь, и лестница достигла конца.

Значит, поскольку эти [ступени] так положены и возведены /установлены/ Духом <Святым>, то невозможно младенцу возмужать и взойти в состояние седого <старца> иначе, кроме как начав с первой ступеньки¹¹⁹, как мы сказали, и, успешно пройдя по [всем] четырем¹²⁰, достичь совершенства.

Началом же продвижения к свету для желающего духовно возродиться¹²¹ является умаление страстей, или хранение сердца, ибо иначе невозможно страстям умалиться¹²².

На втором месте — усиление¹²³ псалмопения, ибо, когда страсти улегаются и умалются благодаря сердечному противлению страстям, желание примирения¹²⁴ с Богом воспламеняет ум. С этого времени /поэтому/ окрепший ум, преследуя, изгоняет с помощью внимания помыслы, овевающие поверхность¹²⁵ сердца. И вновь он, как обычно, прилепляется ко второму вниманию и молитве¹²⁶. Тогда взвихряются дүхи — а духам страстей привычно возмущать сердечную глубину, — но призыванием Господа Иисуса Христа они распадаются и исчезают, словно воск¹²⁷. Будучи изгнанными оттуда, они возмущают через чувства поверхность¹²⁸ ума; посему если даже и чувствуется /или: он [ум] чувствует/ вскоре затишье, все же совершенно избежать их и не воевать невозможно. Свойственно же сие одному¹²⁹ пришедшему в <меру> «*мужа совершенного*» (Еф. 4, 13), пребывающему всегда (παντός)¹³⁰ в уединении и непрерывном (διαπαντός) сердечном внимании.

Затем стяжавший внимание возвышается мало-помалу и до мудрости седин, то есть восходит к созерцанию, что есть [удел] совершенных.

ABCDOP слав.

¹¹⁸ Уточняющий оборот выпал в слав.

¹²⁰ четырем: средним BDP слав.

¹²¹ возрод.: породиться естества слав.
¹²² Далее + BDP слав.: отселе (+ бо ОР слав.), рече Спас, (+ исходят Р слав.) помышления лукава, съкверняющая человека.

¹²³ Слав.: устав (ἐπίταξις вместо ἐπίτασις?).

¹²⁴ διαλλαγῆς codd.: διαλογῆς С (διαλωγῆς А), словесне слав.

¹²⁵ ἐπιπολὴν: ἐπιπολὶν АСО, ἐπὶ πολλῇν Р слав. (о мнозе сердцю въниманием).

¹²⁶ и молитве: >В. ¹²⁷ Ср. Пс. 67, 3 (слав. + «от лица огня»).

¹²⁸ Слав. опять ошибочно о мнозе. ¹²⁹ μόνου: μόνον (только) BD²O: >ACD¹.

¹³⁰ всегда (παντός: διαπαντός D): >O: πάντως предлагает (под вопросом) читать Hausherr.

Итак, именно проходящий <все> это в свое время и размеренно может после изгнания из сердца страстей и псалмопению предаваться, и законно защищаться как от помыслов, пробужденных чувствами, так и от возмущения на поверхности¹³¹ ума, а также, когда нуждается в этом, устремлять к небу чувственное око вместе с духовным и поистине чисто молиться, да и то в единичных и редких [случаях] из-за подстерегающих в воздухе <бесов>. На самом деле только то от нас¹³² требуется, чтобы сердце было очищено хранением; если же, по апостолу (Рим. 11, 16), «корень свят», то ясно, что «и ветви», и плод. Желаящий же возводить взор и ум к небу <иначе> — кроме того способа, о котором мы говорили, — и воображать что-то умопостигаемое, видит, словно в зеркале, скорее призраки, а не истину. Ибо из-за того, что сердце нечисто, второе и первое¹³³ внимание не преуспевают. Ведь как при строении дома мы не закладываем прежде кровлю, а затем фундамент (поскольку это невозможно), но, напротив, сначала фундамент, затем строение и напоследок крышу, так мысли и тут: сначала хранением сердца и умалением в нем / букв. из него / страстей мы полагаем духовное основание храмины; затем, отталкивая вторым вниманием¹³⁴ напор лукавых духов, пробуждаемый¹³⁵ внешними чувствами, скорее¹³⁶ избегая войны, утверждаем над фундаментом¹³⁷ стены духовного дома¹³⁸; и [уже] потом при помощи совершенного приникновения к Богу или отшельничества мы простираем кровлю дома и тем самым завершаем духовное жилище¹³⁹ во Христе Иисусе, Господе нашем, Которому слава¹⁴⁰ во веки. Аминь¹⁴¹.

ABCDOP слав.

¹³¹ Слав. *опять* о мнозе. Далее ума >ACD'O.

¹³² παρ' ἑμῖν. В византийском греческом возможны разные варианты перевода предложной конструкции (см.: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961 (¹²1995), s.v. παρὰ, В 2.4). Мы следуем переводам славянскому и Hausherr't'a. Перевод Сидорова: «нами [можно было бы и «у нас». — А.Д.] взыскуется». По классическим нормам (вряд ли здесь применимым) возможен еще один вариант перевода: «по нашему мнению».

¹³³ Во всех переводах (в т.ч. слав.) числ. в обратном порядке.

¹³⁴ вним.: молитвой В. ¹³⁵ пробужд.: + у нас BD'P слав.

¹³⁶ скорее (τάχιον codd., ταχὺ P): несколько двусмысленно — то ли наречно (быстрее), то ли, как в слав. (скорее рещи, различение рещи вместо войны в утченных греч. рукописях не засвидетельствовано), ближе к вводному слову (что менее вероятно). ¹³⁷ фонд.: >В. ¹³⁸ дома: >Р.

¹³⁹ Далее В сразу переходит к продолжению сочинения Никифора Уединенника (PG 147, 961В «внимание есть», рус. пер. Доброт., т.5. М., 1900, с.248,) под заглавием О внимании; в D' переход к повествованию о 3 молитве; в D² Р и слав. текст (концовка-славословие) далее отсутствует.

¹⁴⁰ + и держава С.

¹⁴¹ аминь: >О.

УЦЕЛЕВШИЕ ГЛАВЫ КАЛЛИСТА КАТАФИГИОТА, ОБДУМАННЫЕ И ВЕСЬМА ВЫСОКИЕ, О БОЖЕСТВЕННОМ ЕДИНЕНИИ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Перевод Н.А. Леонтьева,
редакция А.Ф. Лосева,
выборочная сверка с греческим А.Г. Дунаева,
примечания Н.А. Леонтьева, В.В. Бибихина и А.Г. Дунаева

1. Всякое живое существо из всего того, что рождается, в силу лучшей своей прирожденной деятельности¹ в одинаковой степени пользуется и покоем и удовольствием, в этом находит наслаждение и потому стремится к нему. Таким образом и человек, имея ум и, естественно, размышление о жизни, ощущает наибольшее наслаждение и действительный покой тогда, когда он помышляет относительно себя о лучшем [состоянии], хочет ли кто-нибудь назвать его благом или добротой. Это состояние бывает действительно у того, кто, имея Бога в уме, помышляет о свойствах Его, как Существа действительно Верховного, мыслимого превыше ума, любящего человека бесконечно и свыше разума и уготовляющего высокие дары и непостижимые блага и красоты своим созданиям, и притом главным образом в вечности.

2. Если всякое рождение уподобляет рожденное родящему, как сказал Господь, что *«рожденное от плоти, плоть есть; и рожденное от Духа, дух есть»* (Ин. 3, 6); и если родившийся от Духа есть дух, то очевидно, что таковой будет и бог по родившему Духу, так как Дух и есть истинный Бог, от Которого по благодати родился причастник Духа. Если же таковой [будет] бог[ом], то явно он стал бы по справедливости и созерцателем²,

¹ Здесь и ниже как «деятельность» (слав. «действие») передается «энергия» (ἐνέργεια), которую нужно отличать от деятельности в практическом смысле (πράξις) (В.Б.)

² «Если же Бог таков, то Он может быть ясно созерцаем по подобию» в переводе Леонтьева (совершенно неправильно). «Если же таковой Бог, то Он будет по достоинству явно созерцателем» у Лосева.

ибо от созерцания Бог и наименован Богом³. Так что не созерцающий, следовательно, или еще не достиг духовного рождения и причастия, или же, достигнув его, смежает, по неведению, зрительную силу свою, невежественным образом отвращается от божественных мысленных лучей, сияющих вокруг умного *Солнца правды* и, ставши участником божественной⁴ силы, к несчастю, лишается ее действия, хотя бы и устремлялся горé к святости.

3. Все существующее получило от Создателя своего по слову [Его] свое собственное движение и естественное свойство, откуда последовательным образом произошел и ум. Но движение ума заключает в себе [нечто] постоянное. Постоянное же бесконечно и беспредельно. Следовательно, движение конечное или ограниченное противно будет собственному назначению ума и сущности его природы, а это будет с ним в том случае, если движение свое он направит на [предметы] конечные и ограниченные. Ибо невозможно, чтобы предмет был конечен и ограничен, а движение ума к нему, или вокруг него, простиралось в бесконечное. Следовательно, приснодвижность ума требует действительно чего-то бесконечного и неограниченного, к чему бы она направлялась разумно и сообразно своей природе. Но, действительно, нет ничего бесконечного и истинно-беспредельного, кроме Бога, по природе и сущности единого. Следовательно, к единому истинно-бесконечному, то есть к Богу, и должен ум устремляться, взирать и двигаться: ибо это действительно прирождено ему.

4. Бесконечно и безгранично созерцаемое о (περί) Боге, но и этим, однако, не может вполне наслаждаться ум, ища Виновника своего бытия. Ибо, так как каждое (существо) естественно находит удовлетворение в подобном себе, то ум, будучи един по природе, хотя и представляет из себя многое по мыслям, устремляясь и как бы двигаясь к Богу, единому по существу, но многому по деятельности, не может найти полное удовлетворение прежде, нежели он станет пребывать духом в одном естественно беспредельном, как бы перешедши от многого. Сле-

³ Слово «Бог» (θεός) преп. Каллист производит, вслед за долгой античной и святоотеческой традицией, от θεωομαι, «созерцаю» (Н.Л., А.Д.).

⁴ Во всех переводах «созерцательной силы», как будто бы в греческом тексте стояло θεωρητικῆς, в то время как в греч. «Добролюбии» другое чтение — «божественной силы» (θεωτικῆς). Скорее всего, преп. Каллист употребил именно последнее выражение, встречающееся из всех святоотеческих текстов только у Дионисия Ареопагита, «О небесной иерархии», 3, 2 и 6, 1 (PG 3, 165 A¹⁴ и 200 C¹) (В.Б., А.Д.).

довательно, ум может находить полное удовлетворение естественно в одном только Боге. Но, конечно, из существ каждое наиболее удовлетворяется прирожденным свойством. Следовательно, для ума является даже наиболее естественным свойством двигаться, простираться, пребывать и всецело находить радость в одном только Боге, просто и беспредельно едином.

5. Всякое движение какой бы то ни было твари и, конечно, и самого ума имеет в виду и действительно усиленно стремится к неподвижному и спокойному состоянию; переход в стояние⁵ и покой в себе есть конечная цель и равным образом успокоение для твари. Но, конечно, ум, как одно из созданий, будучи в движении, не может достигнуть неподвижного и спокойного стояния среди тварей. Ибо, так как все созданное как начавшееся получает соответственным образом конец, то приснодвижность, присущая уму, должна была бы прекратиться и, следовательно, ум [в таком случае] должен был бы искать, где⁶ ему прийти в движение, и вовсе не был бы в состоянии спокойствия или возможности достигнуть свойственной ему конечной цели; или же ум не будет обладать приснодвижностью сообразно со своим назначением, если будет объят [вещами] ограниченными и конечными. А это далеко от природы ума, очевидно всегда подвижной. Итак, невероятно, чтобы ум обрел спокойствие или остановился тогда именно, когда он бывает среди тварей. Так где же ум может воспользоваться своим собственным свойством, именно: останавливаться среди движения и таким образом пребывать в спокойствии и мире и непоколебимо воспринять чувство отдохновения, если он не достигнет несозданного и неограниченного? Это же — есть Бог, истинно и премирно единый. Итак, Его, единого и неограниченного, должен посредством движения достигать ум, как бы нашедший свое естественное спокойствие, разумеется, в мысленном покое. Ибо там стояние духом и гостеприимное отдохновение, бесконечный предел всего⁷, и движение, сосредоточиваясь на Том едином, не прекращается никаким образом ни для какого ума, достигшего беспредельного, бесконечного, неограниченного, безвидного, безобразного, совершенно простого: ибо таков названный единым, то есть Бог.

6. Если Бог, по Давиду, творит ангелами Своими духов (Пс. 103, 4) и тех из людей, кого рождает Дух, делает духом (Ин. 3, 6), как сказал

⁵ Здесь и далее состояние *Лосев*.

⁶ от чего *Лосев*.

⁷ В оригинале этимологическая фигура «всего предел беспредельное» (В.Б.).

Господь, то тем же ангелом бывает, следовательно, человек, родившийся от Духа явным причастием его. Но свойство ангелов непрестанно видеть лице Отца нашего небесного (Мф. 18, 10), как и это сказал Господь; следовательно, и явный причастник Св. Духа должен, как [и] приличествует, устремляясь горё, созерцать лице Божие. Поэтому, конечно, и Давид учит, говоря: «Взыщите Господа и утвердитесь; взыщите лица Его выну» (Пс. 104, 4). Следовательно, не соблюдает приличествующего и подобающего тот, кто, ставши причастником Святого животворящего, просветительного и любетворного Духа и испытав несказанное рождение от Духа, возвысившись до достоинства ангела, затем без достаточной причины из-за излишней опасливости ограничивает свое умное чувство к Богу и внушает ему нежелание простираться к Богу и божественному, хотя и Спаситель повелевает пребывать в Нем, так как и Он сам пребывает в нас (Ин. 15, 4), и Давид говорит: «*Приступите к Нему и просветитесь*» (Пс. 33, 6). И действительно, если бы мы намеревались делать должное и подобающее, то во Свете Бога Отца, — я говорю о Святом Духе — мы увидим свет⁸ Божий, то есть божественную истину, если мы как-нибудь по неведению не откажемся от обращения к божественным лучам.

7. Тремя способами восходит ум к созерцанию Бога: самодвижно, иномдвижно и средним между этими [способами]. Самодвижный способ совершается только природою ума по собственному желанию при помощи воображения; пределом его бывает созерцание вещей божественных⁹. Об этом некоторым образом мечтали и сыны эллинов. Второй способ — сверхъестественный, происходящий от хотения и просвещения только одного Бога; поэтому [ум] в таком случае находится всецело под божественным влиянием, и восхищается до божественных откровений, и вкушает неизреченные тайны Божии, и видит исходы будущего. Средний же — между этими — способ отчасти соприкасается с обоими. Именно там, где действие совершается по собственному желанию и воображению, он является согласным с самодвижным; с иномдвижным же он имеет общее постольку, поскольку [ум] соединяется с самим собою при божественном освещении и неизреченно видит Бога за пределами своего собственного духовного единения. Ибо

⁸ Ср. с известным выражением из Пс. 35, 10, вошедшим в богослужение (Великое славословие Утрени: «Во свете Твоем узрим свет») и цитированным Каллистом ниже в §21.

⁹ Ср. гл.4, начало (В.Б.).

тогда ум становится вне всех этих божественных вещей, видимых и сказываемых, не видя ни благоначалия или обожения, ни мудрости или силотворной державы, или промысла, или чего бы то ни было из божественных [явлений], всего более наполняясь духовным светом, а также и радостию, производимую божественным огнем, растворяемым любовью¹⁰.

8. Ум, пользуясь собственным воображением для созерцания невидимого, руководится верою; осияваемый же благодатию, он утверждается надеждою; восхищаемый же божественным светом, он становится сокровищницею любви человеческой, а гораздо более — Божией. Таким образом тройной строй ума и движение в вере, надежде и любви становится совершенным и боготворным, твердым и непреклонным. И, достигая этой широты вышеградия, как можно выразиться, он утверждается в крепости любви. Отсюда вытекает то, что говорится у Павла: *«Любы вся любит, вся терпит»* за благо веры и надежды; *«любые»*, говорит он, *«николиже отпадает»* (1 Кор. 13, 7—8), вследствие пламенного единения и неизреченного соприкосновения ее с Богом.

9. Ни в чем созданном не выделено единое. То, что одно от другого различается некоторым образом своего природного свойства, — этого нельзя не знать; а как они созданы, в этом одно от другого не отличается ни в начале, ни в конце своего бытия, как потому, что оно ограничено естеством, так и потому, что не есть истинно простое единое. Ибо только одно есть в действительности несозданное, как простое, как не имеющее ни начала, ни конца и безграничное, и потому бесконечное, а это именно есть Бог. Взирая на Него при участии и содействии животворящего Духа, ум, объединенный и упрощенный, будучи в боготворном устроении, все время получает приличествующее ему возрастание; и при этом он очень ясно понимает, что помимо единого и без взирания к нему в духе невозможно уму быть лучше. Это потому, что ум рассеялся, уступив многочастному миру и страстям и, сообразно с этим, нуждается в премирной силе и, следовательно, в сверхъестественном едином для взирания, чтобы таким образом отвлеченный от частных, он стал вне страстей и разделения и чтобы так он мог достигнуть боговидного. Поэтому-то и Господь творит моление к Отцу, чтобы мы, верные, были едино (Ин. 17, 22) во Отце и в самом Сыне Духом и таким образом единое, как они сами суть единое (не в плохо-

¹⁰ Или: смягченным любовью (В.Б.).

понятом смысле, конечно, как назвал единое Савеллий), чтобы мы были, как и следует, усовершеншены и благодатию объединяющего Духа, и единовидным созерцанием в едином Боге. Вот в этом для нас, очевидно, действительно преуспевание на лучшее и это — конец и истинный и единственный покой. Поэтому завистливая и человеконенавистная демонская дружина, расточившая ум на почитание многих богов, к сожалению, рассеяла единство ума на заблуждение и не допустила его иметь представление об едином премирном, для того, чтобы, заставив ум, вопреки его природе, сосредоточиваться на служении, воззрении и разделении на многие [предметы поклонения], выставить его склонным ко всевозможным страстям и лжи вместо истины и добродетели. Поэтому-то Дух Святой завещает через пророка, говоря: *«Приступите к Нему»*, то есть Единому, *«и просветитесь»* (Пс. 33, 6), и еще в другом месте: *«Аз Бог первый и Аз по сих, и кроме Мене нетъ иного Бога»* (Ис. 41, 4; 44, 6), и опять: *«Слыши, Израиль, Господь Бог твой — Господь един»* (Втор. 6, 4). Ибо Триипостасность Единого Божества не разделяет единого Господства, но и Три суть действительно точно Лица, и, с другой стороны, нисколько не менее Они едино существом и силою, хотением и действием и прочими существенными благами. Итак, служить единству Божию и взирать и, по силе, собираться к нему от многого — есть воля Божия, и преуспевание ума, как открытие истины и божественной любви, и, следовательно, плод обожения.

10. Если ложь многочастна, а истина есть единое, то, следовательно, ум, простирающийся в Духе к единому премирному, превосходящему все, к источнику [этого] многого, простирается к самой истине. Однако же ум не может стать свободным от страстей, если истина не освободит его (Ин. 8, 32). Следовательно, ум становится свободным от страстей, склоняясь и простираясь единственным образом к единому премирному. Уму для бесстрастия, боговидного устройства и духовного сыноположения более всего приличествует свобода, а никак не рабство, потому что *«раб»*, как говорит [слово Божие], *«не вестъ, что творит Господь его»* (Ин. 15, 15). Если же неведение свойственно рабу, то, очевидно, что получивший в удел свободу знает тайны Отца и ему таким образом удалось взойти в благое и прекрасное достоинство сыноположения, ибо как незнание явно противоположно знанию, так, конечно, и положение раба явно противоположно сыновнему. И если незнающий есть раб, то знающий вовсе не раб, но свободный, или, так сказать, сын. Ибо и Дух истины, действительно освобождающий, сам

сынополагает Богу тех, в кого Он вселится. *«Ибо, — говорит Он, — те, которые водятся Духом Божиим, суть сыны Божи»* (Рим. 8, 14). Если же взирание на сверхсущественное единое может быть свойством истины, истина же доставляет свободу уму, а свобода есть ясный признак божественного сыноположения, то нет никакого другого дара ни большего, ни приличествующего разумной природе более, чем этот дар сыноположения. Следовательно, было бы очень разумно и необходимо, чтобы, по мере сил, ум духоносно простирался, взирал и собирался к единому премирному, то есть к Богу.

11. *«Господь Бог твой, — говорит Дух Святый, — Господь един есть»* (Втор. 6, 4). Такова именно забота у Божества Духа — возводить ум к единому премирному. И уж, конечно, нельзя говорить, что [Дух] единое проповедует, а обращение и воззрение ума [к Нему] — отвергает¹¹. Ибо, что Святый Дух говорит, то хочет, что было бы и предметом мысли, а к тому, что составляет содержание мышления, — обращался бы и ум. Ибо при отсутствии обращения ума к предмету мысли и самое то, что он мог бы помыслить, отсутствует; и окажется по необходимости все произнесенной проповедь о едином, и через то и вера. Если же это несообразно, то, следовательно, несообразно не размышлять о едином уму, обращающемуся и простирающемуся к нему.

12. Если прирождено причиненным созданиям¹², в особенности разумным, простираться и обращать свой взор к причине [своего бытия], все же произошло от Бога как своей причины, от которого и ум, а Бог есть верховное и простое единое, то, следовательно, естественно уму, обращаясь к верховному и простому единому как к своей причине, простираться и взирать на него.

13. Если *«все из Него, Им и к Нему»* (Рим. 11, 36), а ум есть также одно из всего, то, следовательно, из Него, и Им, даже ближе всего из Него, и именно Им существует самый ум вследствие богоподобия. Поэтому тем более должен ум взирать к Нему. Выражение же *«к Нему»* значит, что должно взирать, обращаясь к явлению единого премирного. Следовательно, ум должен взирать на единое.

¹¹ Перевод Лосева: «В том поэтому забота, чтобы в Божественности Духа возводить ум к единому премирному. И уж, конечно, не так, чтобы единое проповедовать, а обращение и воззрение ума [к Нему] — отвергать».

¹² Здесь и далее слово *τὰ αἰτιατά* Леонтьев переводит «создания», а Лосев — «причиненные создания». Буквально выражение означает «[существа], имеющие причину [своего бытия]», то есть не самобытные, а тварные.

14. Из единого происходит многое, и не из многого единое. Но, конечно, тварь есть многое; следовательно, тварь происходит, очевидно, из единого. Но то единое является, без сомнения, превыше твари, как Творец и Создатель; следовательно, тот, кто созерцает тварь как должно, по необходимости будет иметь завершение своего созерцания в едином премирном именно потому, что в созданиях действительно есть очень много как бы отголосков причины, при помощи которых познается Тот, Кто промыслительно все произвел, как восхотел, художеством, мудростью, силою и благостию. Поэтому и Исаия говорит в Духе: «Воззрите на высоту очима вашима и видите, кто сотвори¹³ сия вся» (Ис. 40, 26). «Сия вся» сказал он, по множеству причиненных созданий, а «Кто» — возводя ум к Виновнику их, Который просто, по природе, есть единое.

15. Собирается и тварь в единое, но сложное, многочастное и не безначальное, как сотворенное. Творящее же есть едино, не только единое, как создающее стройные соединения многого и различного в единое согласие и цель всего, но уже и несозданное, как первоначальная причина. Ум, восходя последовательно, по необходимости придет к чему-то единому, начальному, устрояющему видимый порядок и рождение существ, гармонию и согласие в едином, или если не к этому, то дойдет до бесконечного, что несообразно. Ибо все движимое и происходящее некогда не существовало, и не сущее получило начало, если же получило начало, то и движимо. Что́ следует рассматривать за двинувшее и приведшее в бытие? Этим и будет недвижимое, поскольку оно есть движущее. Иначе что́ же такое движущее — неподвластное другому началу, раз оно безначально?¹⁴ Если же оно неподвижно, то и непременимо; если же оно таково, то оно также совершенно просто; а чтобы,

¹³ Буквально: показá (Н.Л.).

¹⁴ Перевод Леонтьева, в последней фразе мной отредактированный. Аналогичные рассуждения см. в 3 и 4 главах 1-й книги св. **Иоанна Дамаскина** *Точное изложение православной веры* (с.6 и 8 рус. перевода А.Бронзова, СПб., 1894, или нижняя пагинация репринта: Ростов-на-Дону, 1992, с.78 и 80). Вариант Леонтьева, правильный по сути, двусмыслен по форме из-за игнорирования особенностей русского синтаксиса: «Если же (это) и так, то что такое движущее, как не подчиненное другому началу, так как оно безначально». Перевод Лосева навряд ли возможен: «Если же получило начало, то и движимо. Что́ нужды искать двинувшее и приведшее в бытие? Оно будет недвижимым, поскольку оно движущее, ибо если нет, то что́ будет двигать не подчиненное другому началу, поскольку безначальное?»

будучи сложным¹⁵, оно не изменилось, то оно является нам непреложным. Ибо сложение есть начало несогласия, несогласие же есть начало расторжения, конец движения. Итак, именно там нет сложения, чтобы не было и несогласия, и нет несогласия, чтобы не было и расторжения, и нет расторжения, чтобы изменение и движение не появилось в непреложном и неподвижном — в движущем, [а] не в движимом, в ведущем к бытию, [а] не ставшем или становящемся¹⁶. Итак, если оно непреложно и неподвижно, то по необходимости несложно и потому совершенно простое и нерасторжимо единое премирное. Ум, простираясь к нему, становится решительно вне всего, вследствие присущего ему взирания к прекрасному и стремления к сущему превыше всего, а еще более к тому, от кого все и к чему естественно простирается все. Когда это происходит соответственно разумным образом, то ум бывает и вне страстей. Ибо, простираясь и бывая превыше даже прекрасного, ум никаким образом не стал бы останавливаться на срамоте страстей. Поэтому *«Тому одному послужили»* (Втор. 6, 13), — очевидно, единому¹⁷, говорит священный Закон. Следовательно, должно простирается к единому верховному, если мы хотим и исполнять Закон Божий и оказаться превыше страстей.

16. *«Господь, — говорит [слово Божие], — един вождаше их, и не бе с ними бог чужд»* (Втор. 32, 12). Видишь ли ты силу единственного и единого, как не было с ними бога чужого, потому что вел их один Господь? Но ведь Господь водит последующих Ему, а не тех, которые отвращаются [от Него]. Чему кто следует, к тому и обращается. Итак, если мы хотим не иметь другого бога при себе, демона или страсти, то последуем одному и единому духовным обращением [к Нему], чтобы и о нас могло считаться сказанным не без основания: «Господь один водит их», поэтому «и бога чужого нет с ними».

17. Хотя многое происходит из единого, но различным образом, потому что, конечно, и способ образования существ, по которому они

¹⁵ У Леонтьева и Лосева ошибочно: «несложным».

¹⁶ Фраза, трудная в греческом оригинале и еще менее вразумительная в переводах, нами чуть-чуть упрощена (опущен союз «как», имеющий здесь значение, насколько мы понимаем мысль св. Каллиста, отождествляющее, а не уподобляющее). Перевод Леонтьева.: «...чтобы изменение и движение в непреложном и неподвижном не являлось как в движущем, тогда как оно не рождалось и не рождается». Перевод Лосева: «...чтобы изменение и движение не являлось в непреложном и неподвижном как в движущем, не в движимом, и как в ведущем к бытию, не ставшем или становящемся».

¹⁷ То есть единому премирному (Н.Л.).

происходят от первой единицы, — различен. Ибо одни из них получили начало и сотворены, другие же — несозданны и избежали условия временного начала, но для всех во всех отношениях служит причиной сверхсущественное единое, одним — творчески, другим же — естественно. И потому не ко всем им следует тотчас одинаковым образом привязываться и держаться их, но к тому, что подлежит началу и созданию, должно приступать не из-за него [самого], а по другой причине, как [подходят] к зеркалу из-за отражаемого в нем, или показуемого им. Ибо в целях преуспевания на лучшее не следует и подходить к твари по иным побуждениям, кроме того, что в ней проявляется вышнее единое. К безначальным же и естественным созданиям мы приступаем не из-за чего-нибудь иного, кроме их [самих] и того, откуда они происходят, или их Виновника. Ибо они и суть те [создания], к которым следует приступать из-за них самих, и им ближайшим и естественным образом принадлежит единое: скорее же, конечно, они сами принадлежат ближайшим образом и, как сказано, естественно единому высокому и верховному. Итак, следует не только приступать, но и прилепляться к ним и при помощи их стараться отпечатлеть на себе подобие первого и единого прекрасного, для того, чтобы содействием и помощью благодати нам стяжать достоинство славы Божией по образу и подобию [Божью]. Вследствие этого бывает то, что рассуждающие правильно, на основании причиненного творчески возводят ум созерцательно к образу единого, как бы отраженному, и объединяют его решительно и просто в единственную мысль об едином премирном, если только ум, как следует, смотрит на эти [творения]. В созданиях же, имеющих причину свою от природы, заключена сила соединять ум, занятый ими и образованный по ним, с тем действительно единым. Поэтому, конечно, от всех каких угодно созданий, будут ли они естественные или творческие, ум привык естественным образом собираться к различно единой причине или деятельно, или уже созерцательно. И чем бы ум ни пользовался, — одним ли или большим числом творческих или естественных созданий, — [если] не из-за единого и не для того, чтобы, собравши себя, возноситься к Первому Единому и вообще воззреть на Него при святом участии и наитии просвещающего Духа, просто, однообразно и единообразно¹⁸, [то] все это ему вменяется в

¹⁸ Перевод Леонтьева: «просто, одним и единственным образом». Перевод Лосева: «простым единящим и уединяющим образом».

грех, хотя это употребление¹⁹ будет у него иметь вид добра. Ибо происходящее от единого ведет естественно к Единому тех, кто пользуется им, как должно. Ибо *«всякое обнаружение светоявления, происходящего от Отца, — говорит великий Дионисий²⁰, — благотворительно происходящее к нам, снова, как единотворная сила, стремительно наполняет нас и обращает к единству собирателя Отца и к боготворной простоте; ибо «из Него и к Нему все»»* (Рим. 11, 36). Если же не возводить к этому, то оно бывает несогласно с природой и употребление [даров светоявления] становится вне границ должного, если оно совершается не таким именно образом.

18. Есть действие, предшествующее созерцанию, и есть действие, следующее за созерцательным. Первое совершается телесно, чтобы, обуздавши порывы тела и создав мало-помалу стройное движение [его], можно было таким образом дать возможность уму свободною ногою перейти в свою область, которая есть — умственное, и там хорошо поработать в свою пользу. Другое действие, начиная от ума и мысли в духе, сводится к тому, что выше ума, то есть к Богу. Приблизившись к нему, ум достигает единого, ибо единое есть Бог, да уже и сам ум соединяется в себе во единое и становится нераздельным. Ибо единое приобщает к единице и, при созерцании, к боговидной простоте²¹. Ибо не бывает так²², чтобы ум, созерцая единое, не был и сам простым единым; если же он созерцает разделенное и сложное, то необходимо [и ему] разделяться и бывать различным. Названо же мною просто единым простое, существующее само собою. Именно, так как ум, чем бы он ни был, допускает изменения в своей деятельности, а сам он прост, то необходимо, чтобы, видя единое, он был единым и по деятельности. Если же, положим, он видит единое, а сам разделен, по крайней мере, на две части, то что именно делала бы часть²³ его, отделенная от видящей единое? Ведь она или видит что-нибудь другое, или

¹⁹ Такое отношение к твари (Н.Л.). Слова в квадратных скобках в этой фразе всюду добавлены мной (А.Д.).

²⁰ Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии* 1, 1: PG 3, 120B (В.Б.). Здесь и далее ср. рус. пер. в изд.: Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*. Тексты, перев. с древнегреч. СПб., 1997 (А.Д.).

²¹ Перевод Леонтьева: «Ибо единое — причина единицы и образ [всего] — созерцаемое» боговидной простоты». Перевод Лосева: «Ибо единое — сообщитель единицы и, будучи созерцаемо, боговидной простоты».

²² «несогласно» Леонтьев; «не вяжется» Лосев.

²³ Буквально — нога от лядвеи до ступни (Н.Л.).

не видит, и притом двояким образом — или не желая, или по слабости ощущения, или же, быть может, будучи предназначена самую природу к иной деятельности, а не к созерцанию. Но, если кто-нибудь предположит, что [ум] смотрит еще на что-либо другое, то заметить, что ум не видит единое просто, но, вопреки расчету, два; а видя два, он не может быть единым. Ибо, как доказано, он раздробляется на то, что он созерцает. Предположить же, что он не видит, если не хочет, невозможно, ибо не может мыслящий ум допустить бездействия даже на самое кратчайшее мгновение. Но и нельзя думать так, что у ума одна часть притупляется, а другая изощряется; или так, что он может быть не простой, а сложный, состоящий из каких случится частей, [а также], что одна часть его видит, а другая назначена для другого какого-нибудь вида деятельности: ведь и это служит выражением сложения, чего сказать о простоте ума совершенно невозможно. Вследствие этого, если единственное и простое естество ума будет, положим, смотреть на простое единое, то и оно само будет единым по деятельности. И если оно будет простое единое, то оно видит единое простое. Поэтому всякое действие или созерцание по необходимости должно устремляться к единому, превосходящему ум. Иначе ум ничего не совершит, но окажется напрасно действующим или созерцающим, ибо он будет действовать, подвергшись разделению от страстей, не увлекаемый чувством души к единовидному соединению с единым, превосходящим ум, каковое именно соединение способно процеживать и очищать зрительное начало ума, возвышаемое к тому единому, взирающее и притом ощущающее его в Том, от Которого все, и Которым, и в Котором все, для Которого [все] бывает²⁴, есть и существует.

19. Венец всех желаний есть единение Бога с душою, превосходящее ум. Для²⁵ божественного единения необходимо божественное подобие; для божественного подобия необходима деятельность ума, то есть

²⁴ Богословская формулировка, восходящая к 1 Кор. 8, 6; Рим. 11, 36; Кол. 1, 16; Евр. 2, 10 и широко употребляющаяся в триадилогическом контексте отцами Церкви (с развернутым пояснением см., например, у Василия Великого: О Св. Духе 2, 4; Против Евномия 5, PG 29, 748A и у Григория Богослова, Слово 39, 12, PG 36, 348 AB; то же в деяниях третьего Вселенского собора, Acta conciliorum oecumenicorum I, 1, 2, p. 98, ed. E. Schwartz), особенно Максимом Исповедником. Обычно в этой формулировке используется словосочетание $\epsilon\acute{\kappa}$ $\omega\upsilon$, но и употребленная Каллистом синонимичная замена $\alpha\phi$ $\omega\upsilon$ также встречается, хотя и реже (напр.: Епифаний Кипрский, Против ересей 76, 37, 9, GCS 37, p. 391).

²⁵ Оставлен перевод Леонтьева; у Лосева здесь и далее: «через».

созерцание. Ибо таково именно Божество, отчего ему и присвоено имя Бог²⁶. Но созерцание тотчас восходит к мысли о Боге. Ибо отовсюду и во всем созерцательному уму Бог влагает как бы некоторые лучи, и созерцательный ум имеет Бога прямо перед собою, Бог же есть премирное единое. А уму естественно становиться по деятельности таковым, каковое он видит, как и богословный язык божественного Григория доказывает, говоря, что [ум] «увидел и ощутил светлость Божию»²⁷. Ибо, что ум увидел, то он и ощутил, или даже стал таковым. Ибо ум, говорит Петр Дамаскин, *принимает окраску соответственно тому, что он созерцает*²⁸: и как, смотря на разделенное и различное, он бывает различен и разделяется, так, взойдя к созерцанию премирного и просто единого, он последовательно становится единым, как мною сказано прежде. Когда же он достигает единого, то он видит безначальное, бесконечное, безобразное и простое, ибо таково единое. Вследствие этого, конечно, и сам он становится безначальным, бесконечным, безобразным и простым по деятельности. В таком положении, при такой перемене, он восходит, насколько это возможно, к уподоблению чему-то божественному. И отсюда он поднимается к концу всех желаний, к божественному, превосходящему ум, и неизреченному единению, которое именно и является крайнею целью по Бозе. Потому-то уму и следует направлять все свои усилия, чтобы быть простерту горю и возноситься духом к созерцанию и взиранию на единое премирное.

²⁶ См. выше, примеч. 3.

²⁷ Григорий Назианзин, *Слово 38 (На Богоявление)*, 11: PG 36, 324 A¹⁵. Буквально тот же абзац в его 36-м слове на Св. Пасху, 7, PG 36, 632 B¹². По контексту св. Григория речь вполне может идти об уме, как и понял св. Каллист и как перевел Лосев. Перевод Леонтьева «он» (вместо «ум») лучше соответствует грамматике (не всегда соблюдающейся у Каллиста), но хуже контекстуально (В.Б., А.Д.).

²⁸ «...Ум есть беспредельный образ невидимого Бога, хотя и ограничивается телом, как говорит Великий Василий, и как достигает он крайних пределов того, что имеет образ, как Бог, промышляющий о мире, ибо ум преобразуется и начертывается по виду воспринимаемого им предмета, когда же сподобится быть в Боге, превысшем образа и вида, тогда и сам бывает необразен и безвиден» (*О шестом познании*. — В кн.: Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина. Вильна, 1901, репринт М., 1993, с. 103, перевод архиепископа Литовского и Виленского Ювеналия). Ср. там же, с. 269, слово 9 *О честных страданиях Христовых*. (А.Д.). Окрашивание души в цвет логоса — уже у Оригена [см. словарь Lampe'a], Толкование на Евангелие от Иоанна 32, 22, [§ 289]: PG 14, 805A [GCS 14, р. 465¹²; SC 385, р. 310⁴⁸⁻⁹]. Ср. та же мысль у Владимира Соловьева: «...качествовать не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатленного истинною, в ее цвета окрашенного качества...» (*Форма разумности и разум истины*, окончание). (В.Б., [А.Д.]).

20. Когда ум пребывает во многом или хотя бы, по меньшей мере, на двух предметах, тогда, очевидно, он не видит просто единого. Поэтому он бывает ограничен, конечен и неясен, ибо таково не совершенно простое. Когда же ум станет в неосязательное соприкосновение с истинно-единым, незримо устремившись к нему в духе мысленным взглядом, то он бывает безначальным, бесконечным, неограниченным, безобразным и безвидным, облекается в безмолвие и в изумлении хранит молчание, исполняется радости и испытывает невыразимое. Но не скажи, будто я утверждаю, что ум становится безначальным, бесконечным и неограниченным по сущности, а не по деятельности, так как то именно, чем ум изменяется, есть не сущность его, но деятельность. Ведь, если бы он изменялся по сущности, увидев и воспривя обожение, будучи обожен тем, что видит Бога, то он стал бы по сущности Богом. Но [ни для кого] невозможно быть по сущности Богом, даже и ни для одного из ангелов, кроме единого только и высшего Бога. Итак, если неуместно сказать, что ум обоживается по сущности, то остается говорить, что ум испытывает это самым созерцанием. Следовательно, естественно, что он изменяется не в существе своем, но в деятельности. Иначе говоря, если уму свойственно изменяться, как сказано, соответственно созерцаемому им, то он видит вовсе не божественную сущность, а только деятельность; да и сам он изменится, следовательно, не по сущности, но по деятельности.

21. Все как бы воссиявшее из единого премирного не отложилось от того, от чего получило всячески свое происхождение, но как произошло, так и содержится и совершается в нем. И нет ничего такого во всем [что создано], в чем бы не было излияния и как бы некоторого благоухания того творческого и действительного единого. И все причастное сущему не издает разве что гóлоса, указывая не на премирное единое (ибо оно находится превыше всякого какого бы то ни было созерцания или помышления), но на некоторый луч премирного единого. Поэтому, так как всеми [существами] призывается единое, все склоняется к единому и само премирное единое проявляет себя уму во всех существах, то уму необходимо быть руководимым, наставляемым и водимым к премирному единому, как под влиянием убеждения со стороны множества существ, так и потому, что творящее единое, о котором у нас теперь идет речь, хочет быть видимым для ума, благодаря избытку благости, чтобы ум в нем [Творце] ощущал жизнь, как говорит Само неизреченное Единое: «*Аз есмь живот*» (Ин. 11, 25) и: «*Се же есть*

живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога » (Ин. 17, 3), и в другом месте: *«Взыщите Бога, и жива будет душа ваша»* (Пс. 68, 33), ибо вследствие искания бывает видение, а из него — жизнь, — чтобы [ум] радовался, просвещался и веселился, как говорит Давид, *«яко веселящихся всех жилище в Тебе»* (Пс. 86, 7), и: *«Во свете Твоем узрим свет»* (Пс. 35, 10). Или почему Он создал ум созерцательным, а Свои свойства рассеял во всех существах, показываясь в которых, как бы в некоторых окнах, уму при духовном озарении, Он восхищает его, привлекая к себе во время осияния?

22. Бог, который есть Троичное благое единое, все, что сотворил, то сотворил хотением. Но, конечно, то, чего хочет Бог, есть наивысшее благо, — ибо благость есть естество Его; а ум Он создал созерцателем Себя или Своих свойств, что дает способность соединять созерцающего с единым. Следовательно, Богу желательно, чтобы ум был созерцателем Его Самого, и это — высокое благо само по себе. Бог же есть истинно и просто единое, взирать на которое и соединяться с которым единовидно есть, как доказано, высокое благо,

23. Если *едина и собрана в себе всеобщая любовь*, по объяснению богословов (θεολόγων)²⁹, то, очевидно, есть и одно любимое. Ибо если бы было, по крайней мере, два любимых [предмета], то или существовали бы две любви, или одна любовь была бы разделена пополам и не называлась бы одною и заключенною в себе. Теперь же, когда говорят, что всеобщая любовь есть едина и заключена в себе, то, очевидно, должно думать, что едино и любимое. Но, конечно, любимое предшествует любви к нему, и невозможно, чтобы кто-нибудь, прежде чем ощутить каким бы то ни было образом любимое, почувствовал любовь к нему. Есть же эта любовь та напряженная любовь, иметь которую к Богу требует от нас и естественный, и писанный Закон Божий. Первый [требует любви к Богу], убеждая ум, в высокой степени любящий прекрасное, стремиться еще к лучшему, которое есть Бог; последний — говоря: *«Возлюбиши Господа Бога твоего от всея души твоя и от всего сердца твоего и всем помышлением твоим»* (Втор. 6, 5); а *«Господь Бог твой Господь един есть»* (Втор. 6, 4). Значит, одно любимое, именно Троическая Единица, Которая и должна существовать для ума прежде любви к Ней. Итак, уму должно стремиться быть простертым к преемственному единому, чтобы вследствие нахождения и созерцания его

²⁹ Дионисий Ареопагит, *Оцерковной иерархии* 1, 1. 4: PG 3, 372 B² 3 и 376 B¹⁰ (В.Б., А.Д.).

воссияла и любовь к нему и чтобы человек возмог стать исполнителем закона и заповеди, возлюбивши, по сказанному, Господа Бога своего.

24. Невозможно, чтобы ум, взошедший к единому, превосходящему мыслительную способность, был почему-нибудь не любящим его. Ибо он встречает несказанную и недомыслимую красоту, произникающую из него³⁰, как из вседержительного корня, когда под божественными озарениями ум является как бы сетью, готовую прорваться от улова и влечения множества рыбы³¹; приходит в изумление, созерцая красоту, превосходящую разум; опьяняется как бы от вина и бывает вне себя, как исступленный, и испытывает удивление, превышающее мысль, не будучи в состоянии вместить прекрасное зрелище необычайной красоты. Вследствие этого, конечно, ум бывает содержим и узами любви и является как бы томим жаждой. Единое, превосходящее мыслительную способность, есть одно. Но всеми провозглашается оно предначальной причиной всего, началом, концом и стройным соединением всего. Но, источая силу, творящую прекрасное и доброе, оно само произвело красоты и доброты всего прекрасного и доброго, бесконечно превыше всякой красоты и всякой благодати, беспредельно обитая [в творениях] и будучи несравненно единым премирным, одним по природе вожделенным свыше всего любимого, как одно только истинно прекрасное и доброе, превосходящее все прекрасное и доброе, одно по закону природы и порядка действительно любимое, как причина всего, постольку, поскольку оно превзошло все возлюбленное и вожделенное превосходством красоты и благодати, и единое истинно премирное, как одно только действительно сущее и производящее все существа. Итак, с Божиею помощью, как говорится, должно обращаться в духе к исканию и познанию только единого, откуда начала всего и где концы всего, — и, конечно, дверь божественной любви сама собой откроется³² нам благодатию Христовою и мы войдем в покой³³ Господа нашего в великом веселии и радости, познаем сладость единого и будем вкушать божественное наслаждение, не разбрасываясь и разделяясь на многое, но ставши и сами единым, согласно со званием Спасителя к Отцу, говорившего: *«Да будут едино, якоже Мы едино есмы»* (Ин. 17, 22). Тогда, конечно, мы будем и точными хранителями заповеди, говоря-

³⁰ То есть из премирного единого (Н.Л.).

³¹ Ср., напр., Лк. 5, 7.

³² Ср. Деян. 12, 10.

³³ Ср. Евр. 4, 3.

щей: «Возлюбиши Господа Бога твоего от всея души твоя и ближняго своего, яко сам себе» (Лк. 10, 27), и достигнем совершенства по человеку, насколько это возможно. Ибо любовь есть конец закона³⁴. На ней «основываются» не только «весь закон и пророки» (Мф. 22, 40), но и все усовершенствовавшиеся по Богу во Христе.

25. Для всего, склонного от природы соединяться с Духом, разделение есть ослабление. Вследствие этого именно, если бы и ум стал сколько-нибудь разделяться в своей деятельности, то он оказался бы вне подобающего ему по благодати. Это бывает с ним тогда, когда он смотрит на какие-нибудь разные предметы, ибо невозможно [ему] при различных взираниях иметь нераздельность. Ведь, если бы кто-нибудь предположил ее, то он не легко сумеет дать отчет, почему ум в состоянии безмолвия бывает иным сравнительно с умом смущенным, и он утверждал бы тем самым, будто ум людей богоносных похож на ум, обуреваемый порывами страстей, что немислимо. Ведь ум, становясь по своей деятельности таковым, каковое видит, видя по необходимости сложное, и сам бывает различен, а лишаясь простоты, он никаким образом не может сохранить при этом нераздельности. Подвергаясь же разделению, он вовсе не бывает чистым от греха; так как разделение и само по себе признано грехом теми, которые сами получили возможность замечать подобное. Но, если духовный образ ума, который должен, посредством воззрения на высочайшее и премирное единое, вкусить сверхъестественного прекрасного единовидно³⁵ духовным чувством, выступил, положим, во внеблагодатное разделение, то, конечно, следует уже держаться премирного единого и взирать на него, и притом исключительно и единственно всей душой, если мы захотим избежать разделения и разногласия. Даже если и на единое, положим, посмотрит ум, но на сотворенное, то все-таки он не может стать неразделенным. Ибо единое созданное нельзя назвать истинно простым: оно ограничено, сложно и определено и поэтому не имеет основания называться даже просто единым, а, с другой стороны, ум не будет иметь своей простой и единовидной деятельности, обратив пристальный взгляд на него. Ибо воззрение на него будет определенное и ограниченное со сложением, каково есть и созерцаемое им, и ум уклонится от божественной благодати, устрояющей его простым, безначальным, безграничным и неопределенным, и он будет

³⁴ Ср. Рим. 13, 10.

³⁵ «единого» Лосев.

вне тайного единого, превосходящего мышление, и лишается своей славы, которая есть вкушение единоначального свойства и беспредельность безначалия, простота, становящаяся безвидным единовидно, и он не достигает до восприятия впечатления от сверхъестественной и неизреченной красоты. Итак, ум должен взирать и простираться к безначальному, простому и неограниченному и действительно единому, стараться получать оттуда свое осияние и соединяться с началособирательною единицею и через нее с собою для того, чтобы не только быть возлюблену лучшим, уподобившись ему, насколько возможно для него, неограниченностию и простотою, опущением вида и образа, но чтобы и сам он мог возлюбить божественную и превосходящую сверхъестественную красоту, возвысившись, как сказано, до уподобления. Ибо как естественно у подобного бывает любезное расположение к подобному, то очевидно, разумеется, что ум будет любим и в свою очередь полюбит Бога. Ибо подобное подобно подобному. И как сходство имеет соответствие, так, конечно, будет относиться к любви [одного] взаимная любовь [со стороны другого]. Между Богом и душою нет ни одного чувства сильнее этого.

26. Свыше своей собственной природы ум становится тогда, когда он вполне достигнет сущего превыше ума, ставши безвидным, безобразным и вообще боговдохновенно невоображаемым, безначальным, бесконечным и, так сказать, превыше своего собственного единства. Когда же предмет собственного размышления он имеет при себе, хотя бы он был занят божественным и духовным, тогда, как говорят, он естественно движется и действует и становится в пределы своей собственной природы. Сверхъестественное же значительно превосходит согласное с природой и гораздо выше [его]. Поэтому следует питать стремление стать причастным сверхъестественному как гораздо лучшему, по заповеди, гласящей о том, чтобы ревновать о лучших из дарований. Но, разумеется, очевидно, что ум, находясь в сверхъестественном, бывает в Боге. Ибо Бог действительно превыше всей природы, так как Он, конечно, самое начальное и просто единое. Итак, следует уму простираться, стараться взирать и возводить себя к самому начальному и просто единому, чтобы, взошедши к сверхъестественному единому, превыше своей естественной деятельности, стать в лучшее положение, сравнительно со своим естественным.

27. Каждое из существ находит естественное удовлетворение и покой в своих собственных [частных] свойствах, которые все в предна-

чальной причине раньше имели свое бытие по единовидному основанию. Именно тогда ум естественным образом придет в истинное веселие, будет иметь не краткую радость и вполне успокоится; перешедши и оставивши все, он будет простираться к той единой начальной и первой причине и там духовным обращением достигнет [той], из которой произошло все и свойства всего, начала, середины и концы; и в ней все состоит и содержится, ею все совершающееся приводится к свойственному концу, через нее наслаждается все, что испытывает доброе, ею и самый ум создан уже таким, каков он есть, ибо некоторым образом ум может обращаться к самому себе, при обращении к той главной причине всего, которая есть истинный первообраз. А так как каждое [существо] естественно любит себя, а в особенности это ощущает ум, будучи прекрасным образом непостижимой красоты единого, превосходящего разум, — то он очень любит взирать на свою собственную причину, обращаясь к ней, именно потому, что, как сказано, взирая туда, он видит себя самого и начинает любить еще более. С другой стороны, и это есть некоторая любовь, естественным образом проявляющаяся у сотворенного к Творцу, как и, в свою очередь, любовь к детям объемлет родителей. Поэтому для того, кто обращается к единой причине всего, возникает великое некое несказанное удовольствие, ибо он обращается к причине [своего бытия] и к самому себе, как сказано. Ибо в ней как в причине всего имеет свое первоначальное бытие все; и, конечно, и ум, как единое из всего, заключается в едином, превосходящем разум, как в причинном первообразе.

28. Подобно тому как получили свое бытие из пресущественного всякое существо, из сверхъестественного всякое естество, из безвременного и несложного временное и сложное, а также из несозданного созданное, так и всякий вид произошел из безвидного, и из единого премирного многое являемое. Поэтому тот, кто не входит в общение с безвидным единым и устремляется не (μη ... ἀσχολούμενος) к нему, имея его как бы своим основанием, но к чему-нибудь другому из созерцаемого в образе и твари, тот предпочитает несравненно умаленное превыше сущему и, пожалуй, стоит близко к идолослужителям. Ибо чем кто занят и на что обращает взор, к тому и стремится, а к чему стремится, тем и побеждается; чем побеждается, тем бывает и поработен (2 Петр. 2, 19), и действительно таковой служит твари более Творца (Рим. 1, 25). Ибо ум каждого тем бывает поработен, тому служит и то любит, на что он взирает и чем бывает занят. Если же занятие чем-либо иным, кроме

простого единого и безвидного и помимо взирания [на него], производит столько уклонений [в сторону зла], то к безвидному единому простому должно быть направляемо наше старание и познание посредством обращения [к нему] и умственного устремления туда, где именно находятся сокровища всякого знания (Кол. 2, 3) и где, у достигших туда, бывает покой или прекращение всякого созерцания, приостановка мышления, молчание, превосходящее ум, неизъяснимое веселие среди великого удивления.

29. Если все существа стремятся к бытию, бытие же всего по причине [своей] заключается в едином, превосходящем бытие, то, следовательно, все [существа] и в особенности разумные из существ, правильно и как должно движущиеся к бытию, стремятся к единому существу превыше бытия. Следовательно, ум, не простирающийся к единому существу превыше бытия и не стремящийся к нему, имеет извращенное и греховное движение и утрачивает свое достоинство, которое состоит в познании единого, сущего превыше бытия, в божественнейшем, превосходящем разум, единовидном соединении с ним и в любви [к нему].

30. Причины в избытке заключают в себе красоты происходящего от них. Причина же всего вообще есть пресущественное единое. Если же ум прилепится к чему-нибудь из того, что вытекает из пресущественного единого, например, к красоте или к тому, что достойно, пожалуй, умственного влечения, то цель его очевидно не достигнута, так как, даже имея любовь к прекрасному, он по легкомыслию или неведению направляется не к первому и главному, от которого все прекрасное бывает прекрасным, благодаря причастию его, не к пресущественному единому, но к тому, что из него заимствует свою красоту. Но ум, рассуждающий целесообразно, простирает свое мысленное взирание к пресущественному единому, распознавая ясно, что он с избытком достигнет того, чего желает, ставши в этом мысленном взирании как в причине, и что ничто, кроме пресущественного единого, не сообщает [уму] своих [свойств] или чего бы то ни было из прекрасного. Ведь, если бы и казалось, что есть силы, могущие сообщать свойственные дарования, то все-таки им не свойственно навсегда оставаться у любящего ума, ибо, как веруем, только одному Духу Святому присуще делать это и действовать как хочет и где бы то ни было как Господу и существу владычней природы, Лицу Триипостасной Единицы. Итак, ум следует направлять к сверхъестественному единому, где не только источник каких бы то ни было благ, но и неотъемлемое раздаяние дарований.

31. Все существа естественно стремятся к благу; в действительности же одно есть благо, хотя и многие [вещи] называются благами. Ибо среди большей части [вещей] ты не найдешь ничего просто благого и как бы всесовершенного, но только называемое некоторым образом благом по некоторому причастию блага как причастное благу от пресущественного единого, а вовсе не имеющее его из самого себя. Ибо только это единое пресущественное есть просто благо и высшее благо и источник всякой благодати, и способно сообщать свои свойства и обращаться естественно к себе всякое существо, бытие, положение, силу, движение, деятельность, свойство и какую угодно красоту и благодать. И просто все существа и все созерцаемое вокруг существ отсюда, из пресущественного единого, восприняли творчески свое явление. Поэтому-то ум, стремясь к чему-нибудь другому, а не к пресущественному простому единому, имеет движение нецелесообразное, так как, хотя стремится, пожалуй, и к благу, но не к истинно и просто благу и не к тому, которое избытком благотворного преизлияния делает добрым и лучшим и прочее, нуждающееся в приобретении добра или преспеянии на лучшее.

32. Ум большинства людей, подвергшись, по неведению, разделению и будучи как бы развлекаем многим, не знает блага просто единого: именно, отчасти не ищет [его], отчасти не занят им. Об этом говорит Дух в Давиде: *«Мнози глаголют: кто явит нам благая?»* (Пс. 4, 7), а не «благое», и естественно: заботясь и суетясь о многом, они или, не познавши, что «потребно единое», прошли мимо «части» его, которая названа «благою» святым Божиим словом (Лк. 10, 42), или утратили ее по своему нерадению, даже и вовсе не думая искать того, что более всего заслуживает быть искомым. Предавшиеся же руководству Давида как наставника и признавшие нужным последовать его стопам говорят: *«Знаменая на нас свет лица Твоего, Господи»* (Пс. 4, 7), то есть знание единственной славы твоей отпечатлелось в нас, как в зеркале. Таким образом, во многих благах находят удовольствие многие заурядные люди, а так озаряются живущие духовно, будучи просвещаемы премирно ведением единственного и простого блага.

33. Подобно тому как стремительность водного течения может быть больше, если оно устремляется вперед единовидно, нежели будучи разделено и разбиваемо на многие рукава, так и взирание ума, движение в нем и стремление будет сильнее, если он будет направляться не многократно и многообразно, но единовидно и без деления. А это естественно бывает при стремлении к премирному и просто единому, при

взирании и созерцании. Ибо поистине премирное и простейшее единое — собирательно, и ум, удостоенный видеть его, не может, конечно, не принять его образ соответственно его виду, наподобие изображения, и не стать единственновидным в единовидном положении, простым, бесцветным, безвидным, бескачественным, неосязаемым, беспредельным, бесконечным, безобразным и просто единым премирным, так как он бывает просвещен лучами божественной и премирной любви, при откровении таинственного познания, увенчан безмолвием и покоем мышления свыше слова и мысли, и наслаждается духовною радостью и небесным веселием, и притом изменяется в нечто более божественное, и облекается в божественный образ, в духовном соответствии с простым, безобразным, безвидным, единым и другим вышеназванным. И если бы этого не случилось с ним и он не испытывал бы такого божественного изменения, то он вовсе не достигал бы ощущения и представления о премирном едином. Ибо Бог есть единотворная единица и ум свыше мышления, и ум тогда по возможности представляет Его премирно, когда вместе со сказанным он станет и единое свыше мышления, восприяв это [изменение] божественным представлением.

34. Троичность пресущественного Божества сводится преестественно в единичное, ибо Бог есть триипостасная единица. Поэтому невозможно душе быть сходственным образом подобием Божиим, если и сама, будучи трехчастною, сверхъестественно не станет единою в себе. Называю же я душу трехчастною не по началам: разумному, страстному и пожелательному, — ибо душа тройственна существенно не в этом. Ведь не особенно склонна разумная душа к пожеланию и раздражительности, ибо эти начала заимствованы из неразумной части тварей, приводя [в душу] вследствие настоящей животногообразной жизни, как неразумные и темные по себе. Но душа разумна и природа ее полна мысленного света. И принадлежностью ее главным образом следует считать те начала, без которых она не может проявлять свою собственную деятельность. Но она действует и без раздражительного начала и без пожелания, и в особенности тогда она истинно и действует, когда действует без них. Следовательно, в действительности это не ее части, но, как я сказал, это — приводящие в нее силы животногообразного и низменного случая. Ведь разумная душа, мысленно созерцающая горнее, представляющая себе умозрительное, простираясь превыше себя и, так сказать, делая прыжок вверх, отбрасывает куда-то далеко пожелание и раздражительность как пустой вздор, не имея предмета,

к которому бы их применить там, где простота, безвидное, безобразное, не имеющее цвета и очертания, и все прочее такое, что требует ума свободного³⁶ и совершенно простого. Но сообразно со своею простотою, душа — трехчастна, будучи умом, пользуясь словом и духом, что наиболее свойственно ей и вовсе не нарушает ее простоты, потому что и троичность единоначального Божества, подобный образ Которого есть душа, не мешает своему единству и простоте, но Божество есть и вполне простое единое пресущественное и в то же время, тем не менее, столь же неизменно — Троица. Итак, душа или ум (ибо она есть ум и вообще ум есть душа), слово и дух преестественно составляющие единое, представляют нам истинное подобие Триипостасного единого Божества³⁷. Это может быть не иначе, как только через взирание и созерцание преестественной Троичной Единицы. Она создала душу таковою. [Она же] и возводит ее к этому [подобию] по отпадении, и без взирания к Ней и созерцания душе невозможно достигнуть этого. Если же этого не произошло, если подобие не восстановлено, то мы окажемся недостаточными в этом отношении, и притом в созерцательной части и в истине, которые заслуживают наибольшего усердия и без которых нам невозможно достигнуть бесстрастного устройства. Ибо нам как подобает быть деятельными во благом, чтобы быть бесстрастными, так и созерцательными по отношению к истине, чтобы быть боговидными, служа Богу, превосходящему все, и стремясь стать богами по положению и быть ими по законному подобию первообразу. Если же нам необходимо стать единым по подобию первообразного премирного единого, — а это естественно происходит с нами при воззрении к самому премирному единому, созерцании, простирании горé, мысленном обращении и неуклонном взирании к самому единому, — то, следовательно, всячески следует стараться взирать на премирное единое, превышающее разум, и к нему всецело следует расположить самих себя со всяким тщанием, всем сердцем и душой, и лелеять в себе любовь к премирному простейшему, единому и единственному, чтобы сама любовь к нему могла быть вместо святых крыльев для мысленного возношения нашего к нему горé. И таким образом мы всегда как бы

³⁶ От страстей (Н.Л.).

³⁷ Это определение «образа и подобия» Божьего в человеке имеется как у восточных, так и у западных отцов и учителей Церкви. См., например: *Макарий [Булгаков]*, архиеп. Харьковский. Православно-догматическое богословие. Т.1. ³СПб., 1868, с.454 (§ 82 1в).

«на воздухе», в безвидном единовидном устроении, «будем с Господом» (1 Фес. 4, 17)³⁸, истинно единым, воспевая Троицу тройчески: мысленно, словесно и духовно, и к Ней, как подобает, устремляясь и восторгаясь и единовидно соединяясь собственным единением в себе с единым превыше всякого единения.

35. Единица есть осязательное начало всякого численного множества, и премирная единица есть начало всякого являемого и умозерцаемого множества и всего сущего. Поэтому, как всякое число имеет начало от единицы, так всякое существо каким бы то ни было образом происходит из премирного единого по причине или естественной, или творческой. Но положение численной единицы, поскольку оно подлежит наблюдению, последовательно определяется своей природой, ибо так как единица есть начало всего числимого, то и чувство, при счислении, ставит ее прежде всего. В премирном же едином, так как оно выше ума, усматривается нечто противоположное. Именно, единицу, как первичную по природе из всего, ум ставит после всего; ибо никакой ум не в состоянии сделать началом премирное единое и от него переходить на многое, но, напротив, из многого оно восходит к нему и собирается. И как там чувству необходимо численное единое, вследствие перехода его во многое, так как иначе невозможно считать или идти вперед [уму], куда он хочет, так здесь необходимо уму многое вследствие восхождения через него к премирному единому и как бы собирание себя, так как ни с какой другой стороны он не может взойти, как хочет, к представлению о премирном едином. Таким именно образом ум, при помощи порядка и пути, ему свойственного, начинает от многого, конечною же целию своею делает премирное и верховнейшее единое. Ибо так как по чувству численное единое вполне понятно и определено, то, естественно, чувство и ставит его первым по положению, как требует его природа. Единица же, искомая умом, будучи премирной и сверхъестественной, не поддающаяся умозерцанию, пожалуй, слишком далеко находится от свойственного ее природе положения, чтоб с нее начал ум, но так как она преестественна, то ум преестественно, скорее находит в ней не начало, но конец после перехода и, так сказать, перечисления многого. Ибо так как ум от природы обладает мышлением, а премирное единое само по себе непостижимо и недоступно, то склонность ума направляется даже невольно ко многому. Не будучи в состо-

³⁸ У Леонтьева и Лосева (или в прежних изданиях «Добротолюбия» с неуказанной аллюзией на НЗ) неправильная и искажающая смысл пунктуация.

янии бездействовать от мышления и не имея силы обнять верховное и премирное единое, ум все-таки, взирая на многое, в каждой вещи из всего многого, усматривает, что есть нечто умозрительное, не то, что существует, но что принадлежит чему-то единому. И затем, собирая из каждого являемого каждое умозрительное проявление и видя, что они согласны одно с другим, а не противны, и что все как бы цветы одного корня и роста, ум последовательно доходит от многого к верховнейшему единому, из которого [произошло] многое и все, и естественно собирается от естественных существ в чин сверхъестественный, видя преестественное и пресущественное единое как бы в зеркале, как свойственно сверхъестественному быть видиму естественным единовидно. Тогда именно ум, неизреченно узревши источник и творческое происхождение благ и красот всего и насладившись пресущественным единым, неохотно обращается ко многому, хотя оно и прекрасно и причастно «благой доле» (Лк. 10, 42)³⁹. Ибо, будучи наибольшим любителем прекрасного, он, естественно, не по своей воле уклоняется от Того, Кто превыше всего, если только как-нибудь не случилось этого с ним по какому-либо обстоянию. Но так как образ существ различен и имеет различное умственное воззрение и ум при помощи их востекает к премирному единому и преестественному различно, то, по моему мнению, должно в известной последовательности определить [хоть] небольшое какое-нибудь направление пути через многое к пресущественно премирному единому для того, чтобы ум, восходя как бы по лестнице, совершал свое движение наиболее устойчиво и узнавал, чего именно не достает в этом [движении], находится ли он в том положении, в каком следует, и насколько он им удовлетворяется, и что такое сталкивает и отклоняет его от этой красоты и восхождения или божественного пира, и каким образом ему опять было бы возможно возвратиться туда, откуда он ниспал. Отсюда именно он познает и мрак страстей и озарение чистого сердца, может увидеть, как в зеркале, познание истины, какова она есть, будет причастником небесных видений, узнает божественное чувство, и для него не будет тайною то, растет ли он или идет к умалению: он может достигнуть многих досточудных знаний и уразуметь, какова цель безмолвия и затвора. Поэтому скажем так: все существа разделены на создания, постижимые чувствами, создания умопостигаемые, несозданные умопостигаемые существа и несозданное единое пре-

³⁹ Перевод (без аллюзии на НЗ) исправлен нами в конце фразы.

существенное, превосходящее ум⁴⁰. Вращаясь среди них, часто взирая [на них] и избирая в своем подвижничестве безмолвие, око души, то есть ум, восходит от делания наедине того, что подобает, как бы по некоторой ступени, к созерцанию и к достижению истинно сущего, ко вкушению небесного, и при помощи лучей истины к обращению, восхищению и обогащению до бесконечности присносущим, к чудесному радованию и наслаждению, при содействии же благодати, может быть, к восхищению от земли с течением времени, когда прочно утвердился мысленный свет, — к безразличному отношению к здешнему вследствие обладания сущим превыше ума и представлением себе того, что несравненно превосходит все прекрасное. Хотя же эта священная лестница разделена на пять частей и как бы ступенями восходит к высшей цели, однако ступень от ступени имеет не местное расстояние; но разница и расстояние, отделяющее одну от другой, есть разряд как бы качества или какого-нибудь свойства, как, например, одинаково суть существа создания, постижимые чувством, и создания умопостигаемые. Но вторые намного превышают первые, насколько ум своей красотой превосходит чувство. Опять же, с другой стороны, несозданные умопостижимые существа во многом превосходят умопостигаемые создания, хотя тот и другой порядок их замечен среди существ, однако несозданные умопостигаемые существа стоят ниже несозданного единого, превосходящего ум. И отсюда становится ясным, что если ум, перешедши от деяния, стоит на том, что превосходит все существа и бывает в той высочайшей сокровенности, лежащей превыше всего постижимого чувством и умом, то это есть лучшее его взирание и созерцание как более доступное среди чувственно постигаемых тварей или даже в особенности среди деятельности. Ведь так как ум любит прекрасное от природы, то он должен всячески стремиться к лучшему, не только для того, чтобы вкушать [его], но и чтобы подвергнуться лучшему и, как подобает, превосходящему ум изменению. Потому что, как сказано, что ум видит и чем он наслаждается, такое и воспринимает изменение. Однако так как изменяемость, соединенная с природой ума, никогда не отойдет от него, пока будет нынешнее⁴¹ и, по чьему-то выражению, пока не «*подвигнутся тени*» (Песн. Песн. 2, 17), то есть пока мы не перейдем

⁴⁰ В этой классификации Каллист строго следует Максиму Исповеднику (см., например: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. ²М., 1998, с.224 и 264).

⁴¹ Ср., напр., Евр. 3, 13.

от настоящей жизни, показывающей истину «в зеркале и гадании» (1 Кор. 13, 12), как бы во образе тени, то, уклонившись от созерцания и взирания на несозданное единое, превышающее ум, должно стараться стать как можно ближе к умопостигаемому несозданному, чтобы опять скорее было достигнуто нами возвращение к несозданному единому, превышающему ум. Когда же нападёт густой туман, помрачающий мышление и вселяющий в уме небрежение к созерцанию, тогда нам следует деятельно побуждать самих себя к молитвам в смиренном сердце, и когда отступит мрак пред силою молитвы и слезами, тогда опять следует делать как бы некоторым основанием для себя постижимые чувством создания, причем в сердце, вследствие заключающейся в нем духовной деятельности, оживает по-прежнему умный свет, и ум, очевидно, очень разумно занимает власть над деятельностью. Потому что, действительно, ум имеет свойство восходить как бы на какую-то горную вершину или высокое наблюдательное место и созерцать не только невидимое для многих, но и неисследимое и непостижимое. И «без этого никто не увидит» ни самого себя, ни тем более Бога⁴². Теперь, может быть, не будет уже далеким от цели сказать мимоходом об этой деятельности [души].

36. Душа заключает в себе три [начала], требующие деятельности: разумное, пожелательное и раздражительное, и три вне себя: стремление к славе, к удовольствию и к обладанию бóльшим. Эти две троицы душа, взирая разумно на жизнь Иисуса Христа во плоти, четырьмя своими главными добродетелями, то есть мудростию, правдою, целомудрием и мужеством, благодатию Господа Иисуса исцеляет и дает уму возможность непомраченно возвышаться, рассматривать божественное и созерцать Бога. Ибо когда Господь Иисус был возведен Духом в пустыню, чтобы преодолеть борением диавола⁴³, то постом Он уврачевал пожелательное начало, бдением же и безмолвною молитвою [уврачевал] разумное, раздражительное — противоречием; сластолюбие, славолубие и сребролюбие [Он исцелил] тем, что, алкая, не пожелал, как предлагал диавол, чтобы камни стали хлебами, не бросился вниз с крыла храма, чтобы прославил Его народ за то, что Он ничего не потерпел от падения, не согласился поклониться за обещание получения богатства всех царств, но раздражительным противоречием, разумным и справедливым, целомудренным и мужественным, отразил сатану,

⁴² Ср. Евр. 12, 14.

⁴³ Мф. 4, 1 сл.

научая и нас этим поражать его при всяком нашествии. Это же самое каждый увидит и может познать и на кресте Спасителя. Ибо молится ли Спаситель в то время, удалившись от учеников⁴⁴, — это исцеление разумного начала. Бодрствует ли Он, бдит и выносит жажду на кресте⁴⁵ — это врачество пожелательного начала. Не прекословит, не спорит или не возвышает голоса⁴⁶, хотя на Него и клеветают, и молится за оскорбляющих⁴⁷ — это признак благоустроения раздражительного начала: дьявола поражать противоречием, людям же оскорбляющим (как таким, которые и сами терпят насилие сатаны), воздать молчанием, долготерпением и молитвою за них. Подвергается ли оплеванию, приемлет ли заушение, выносит насмешки и глумление⁴⁸ — это врачевание славолубия. Напояется ли уксусом, вкушает ли желчь, распинается, прободается копьем⁴⁹ — это исцеление от сластолюбия. Нагой ли вешается на крест под открытым небом, бездомный, презренный всеми, как бы некий нищий и бедный, — это упразднение сребролюбивого настроения. Итак, Спаситель дважды показал врачество страстей внутренних и внешних: когда начал являться миру с плотию и когда намеревался уйти от мира. Поэтому вззирающий на Него, на Его учение и крест, и делающий себя насколько то возможно подобием Его, разумно, праведно, целомудренно и мужественно, как Он, упразднит злое действие этих страстей и через них всех [других]; воспользуется, как должно, ими и после них всеми, и будет поистине мужем деятельным для созерцания и наиболее подготовленным, чтобы простираться к Богу и предаваться мысленному взиранию [на Него]. И таким образом, следовательно, ум его, начавши от многих постигаемых чувствами тварей, и увидев благоустройство их прекрасного создания, и постигши умом умосозерцаемые твари, и перешедши к несозданному умопостижимому, прошел уже как бы четыре ступени на лестнице. После же этого, за ним следует божественное и превосходящее ум безмолвие, молчание и изумление и, короче сказать, взирание и созерцание премирного единого и единение, превышающее мышление, которое есть верх спокойствия, высший и совершенный предмет желаний, какой только возможен в настоящей жизни, предел истины, приплод веры, светлое сияние

⁴⁴ Мф. 26, 36.

⁴⁵ Ин. 9, 28.

⁴⁶ Мф. 12, 19 (Ис. 42, 2).

⁴⁷ Лк. 23, 34.

⁴⁸ Мк. 14, 65.

⁴⁹ Мф. 27, 34. 48; Ин. 19, 29, 30, 34.

ожидаемой славы, основа любви, правило ума, остановка его приснодвижности, недомыслимый покой и единовидное устройство, как бы в залоге деятельность будущего века, вина /причина/ невообразимой радости, сокровищница мира, угашение мудрований плоти, уклонение от настоящего века, устремление к будущему, расторжение страстной жизни, тесная связь с бесстрастием, радостный восторг души и собрание, покой и охрана ее собственных движений и сил — и вообще говоря, божественное разумение и бесстрастие. Итак, уму, одержимому своею беспечностью, или каким-нибудь внешним обстоянием, следует ставить своею целью возвращение к свойственной ему красоте созерцания через отвержение страсти, препятствующей ему и удерживающей его от свойственной ему цели, [ему следует обращать внимание] насколько он отстоит от края своих желаний и почему; находится ли его созерцающее начало среди созданий, постижимых чувством, или умопостигаемых, или среди несозданных умопостигаемых; отторгается ли он суетными помыслами или в силу какой-нибудь нужды от подлежащего и одного только в действительности единого премирного, превышающего все единое, и таким образом следует уму устранять посредствующие препятствия, чтобы возвратиться снова единовидно, как требует самый порядок, к созерцанию и взиранию на единое премирное. Ибо ум, находясь где-нибудь вне премирного несозданного единого, превосходящего ум, подвергается разделению и не для прекрасного по существу, хотя бы и прекрасно двигался, потому что верховное прекрасное есть превышающее ум пресущественное, несозданное и простое единое и это — действительно конечный, противолежащий предел ума. И потому ум, здраво двигаясь, оказывается восходящим туда указанным путем и ощущает единение превыше разума. Итак, насколько есть сил, следует стремиться к бесконечному, исследовать превышающее ум, созерцать безвидное единое и непосредственно постигать непостижимое, чтобы быть в состоянии получить единственное наследие единого высшего Бога, благодатию Господа нашего Иисуса Христа и Животворящего Духа, через Которых осияваемые мы сподобляемся созерцательной благодати, и обóженные по положению своему, мы становимся богами по дару Божию.

37. Ум, взошедший в область божественной сокровенности, естественно предается молчанию, объединившись простотою и, следовательно, при участии Духа единственным образом осияваемый единым превысшим мысли. Да и что он может сказать, достигнув превыше своей

духовной постижимости, ставши вне всякого помышления и совершенно нагим, как превысший мышления? Ведь, если смысл, так сказать, еще и остается в нем, то ясно, что он и мыслит. Ибо всякий смысл бывает после мысли, и если он что-нибудь мыслит, то как он стоит в области сокровенности? Ибо не то истинно тайное, что сам ум видит, если другой не видит. Так как в таком случае многое можно было бы назвать тайным, потому что очень многое, или, так сказать, все, что ум видит, видит он без ведома другого. Следовательно, при таком предположении, тайное будет даже близко к безграничному, что несообразно. Ибо одно есть действительно тайное единое, к которому ум восходит, как к Источнику, от которого все, как являемое, так и умосозерцаемое. Без сомнения, и сам ум, как восшедший к тому, что выше всего, и являемого и выражаемого словесно и мыслимого, становится вне возможности мыслить, видеть, говорить, и он еще не взошел настолько [в высоту] и не находится в божественной сокровенности, пока может говорить; ибо он мыслит. А ведь тайное недомыслимо и, следовательно, свыше разума; значит, ум, восшедши в область божественной сокровенности и объединившись, предается молчанию в силу своего положения не добровольно, но естественно, осияваемый единственным образом единым, превысшим мысли.

38. Если слова имеют свойство заставлять ум идти вперед и делать успехи, то, следовательно, они возводят его с успехом туда, куда не достигает слово, то есть к делу, совершаемому молчанием. Если, положим, слова всегда могут быть присущи уму и душа всегда нуждается в них, то я не вижу, какой умственный успех бывает от употребления речи. Ибо пользование речью не полезно не только для делания, но в такой же степени и для созерцания постольку, поскольку ум восходит от слов, представляющих образ существ к просто и свыше слова безобразному и исключительно и истинно единому, так как и всякое слово является предметом не главным или, вернее сказать, бывает препятствием. Ибо эти слова вообще употребляются при переходе в случае надобности от [одной] мысли к другой, то каким образом простое, самостоятельное, неограниченное, безобразное и совершенно единое, пребывающее истинно и превыше слова, будет нуждаться в словах, чтобы куда-нибудь перейти? Или как оно могло бы быть обнято словом? Ведь слово обыкновенно заключает в себе некоторым образом объем понятия, но это [единое премирное] необъемлемо как неограниченное и безобразное. Если же слово не может соответствовать единому тайному,

превосходящему ум как непостижимому и безобразному, то единому будет сообразно разве только молчание. Итак, успевшим в молчании следует прекратить пользование словом, потому что они прежде достигли до простого созерцания без помощи очертаний и образов.

39. Если слова свойственны узанному, тайное же неизвестно, то, следовательно, тайное вне слова. Ибо если неведение тайного выше знания, превысшее же знание не требует нисколько знания, то оно гораздо менее будет нуждаться в слове. Итак, ум, восшедший к тайному просто единому, естественно предается молчанию; и если он не молчит естественно и непринужденно, то [в своем] восхождении он еще не достиг тайного и преупрощенного единого.

40. Подобно тому, как люди, предающиеся безмолвию, иногда выходят из кельи и самым опытом распознают разницу между сидением [в ней] и выходом, так, конечно, и испытывающие молчание и снова обращающиеся к речи, приседящие созерцательно славе Божией, знают о себе самих, в каком устроении застает их молчание по природе, а не по произволению, и какими они бывают, чувствуя склонность говорить, молятся ли они тогда, когда на них самих найдет молчание, или даже вообще им бывает невозможно иногда и раскрыть уста в таком устроении? Ибо они те же ангелы на земле, единовидно, безвидно, безочесно, безобразно и просто соприкасающиеся с истиною в непреходящих взираниях ума, только ощущая в себе изумление и удивление, ничего не помышляя, но скорее безочесно устремляясь к безначальным и божественным осияниям. Когда же ум, как подверженный изменчивости, нисходит оттуда, то они получают возможность говорить и мысленно переходить ко многим и разнообразным переменам. И, чтобы снова к ним возвратилось устроение молчания как гораздо лучшее речи, они охотно предаются безмолвию и охраняют свои чувства вместе с их впечатлениями и всячески стараются избегнуть вместе с разговором и самого мышления, чтобы и им можно было говорить с Давидом: *«Онемех и смирихся, и умолчах от благ»* (Пс. 38, 3). Ибо даже и добрая речь ниже разумного молчания.

41. Божество ни вполне явлено, ни тайно с другой стороны. Но, что Оно есть — это открыто и притом очень ясно, а что Оно такое по существу — это тайно. Громадная же разница знать, что Оно такое, от знания того, что Оно существует. Ибо последнее обнаруживается из деятельности, а первое, — что Оно такое, — зависит от сущности, и даже ангелам отказано в знании этого относительно Бога. Ибо Бог бес-

конечное число раз бесконечно выше всякого бытия, выше всякого ума и помышления, поэтому, когда ум достигает доказывающего бытие Божие, тогда он может много говорить и наилучшее любомудрствовать, может называться любомудрым и богословным. Когда же, возвысившись и превзошедши мысль о том, что Божество есть, объятый божественною сокровенностью, приводимый в движение представлением себе того, что такое Оно есть, он, как естественно, действием благодати станет при этом и совершенно безвидным, неосязаемым, безочесным, то всякое слово, могущее говорить что-нибудь о Боге, остается бездейственным, и ум, объединившись и погрузившись в недомысленное, пребывает без движения, и тогда, став [частью] того, что вне всего⁵⁰, где не выступает в пестрых образах никакое слово, ни мысль, ни помышление, но господствует простота, непостижимость, безмолвие и изумление, безобразное, бесконечное, неограниченное, — он видит странным образом видение невидимого и безвидный вид, причем и сам он становится отрешенным, безвидным в своей правильности и отпечатлевает на себе⁵¹ соответственное невидимо созерцаемому им и безочесно зримому⁵², короче сказать, — божественную и преестественную красоту, и прославляет Бога, создавшего его таковым.

42. Бог, который выше всякого соединения, называется единым не потому только, что Он прост, но потому, что Он один только истинно и существует во всем том, что, как говорится, существует и имеет бытие от Него. Ибо не истинно и не просто сущее не есть также истинно и просто единое. И как сущий таким же образом повсюду непостижимо и как Единый непохожий на все, Он совершенно вне всего. Как вечный, Он не имеет ни начала, ни конца Своего бытия, и во всем одинаково Он пречистосияет божественным лучом Своего Промысла, хотя и не всё одинаково воспринимает Его. Кроме того, как беспрепятственно познаваемый всеми [созданиями], для того чтобы быть видиму повсюду, единовидно превыше мысленного единения, Он требует ума цельного, безвидного, безобразного, бесцветного⁵³, неприкосновенного для каких бы то ни было существ,

⁵⁰ Принадлежит трансцендентному (по ту сторону лежащему) миру (Н.Л.). Мы бы перевели: «и тогда весь становится запредельным всему миру» (А.Д.).

⁵¹ ἀναχρῶννόμενος — букв. «окрашивается», ср. выше, примеч. 28.

⁵² καὶ ἀνομμάτως ἐπιβεβλημένα — ср. Дионисий Ареопагит, *О Божественных именах* 4, 11, PG 3, 708 D⁹ (или СПб., 1994, с.122): ταῖς τοῦ ἀπρόσιτου φωτός ἀκτίσιν ἐπιβάλλει ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς.

⁵³ Ср. примеч. 28 и 51.

вполне отрешенного, восходящего горé в бесконечность беспределия, времени, места, природы и того, что относится к ней.

43. Когда бывает духовное соприкосновение, происходящее свыше мышления между Богом и умом, тогда, как говорят, ум мысленным чувством совершенно принимает образ сверхъестественного тайного единого, превышающего собственную природу ума. Однако же то, что испытывает сам ум, бывает сообразно с его природой, очищенной благодатию, ибо мыслить для ума значит то же, что видеть для глаза. Итак, подобно тому, как смотрящий внутрь во мраке ничего не видит кроме того, что видит как будто один этот мрак, и чувствует, что не видит, ибо если бы он закрыл глаза, то, может быть, подумал бы, что вокруг него есть свет и какие-нибудь из предметов. Теперь же, видя, он ясно видит, что не видит, и чтобы зрительная сила проникла внутрь мрака и знала сокровенное, это свыше природы глаза, но это не значит, что глаз за собой не замечает того, что он не видит, таким же образом, конечно, бывает и с умом: востекши до божественной сокровенности и ставши превыше мышления, он, действительно, ничего не созерцает — да и как это возможно? — однако же он видит, что он не видит, и что то, чего он не видит, есть единое, как бы скрытое некоторым мраком, из которого истекает все каким бы то ни было образом сущее, или видимое или умоозримое, будет ли это сопричисляемое к твари или же вечносущее несозданное. И если бы он не созерцал, то он не видел бы, как он сам простирается превыше себя. Теперь же, созерцая, он весьма ясно созерцает, что он не созерцает, будучи превыше созерцания, и что невозможно, чтобы было созерцаемо то, чего он не созерцает. И свыше природы ума — войти внутрь и узреть божественную и выше ума единую сокровенность. И только очень чистому уму, созерцающему в Духе, свойственно взглянуть в божественный мрак этой сокровенности и представить себе несказанную единицу, лежащую превыше всего в неизглаголанной тайне, и увидеть, что он ничего не созерцает внутри божественного мрака. Ибо не замкнутый, не сомкнутый и не бездействующий мысленный взгляд имеет ум тогда, когда видит, что он не созерцает ничего, кроме божественного и просто в сокровенности единого. И это признак неведения. Но когда он станет созерцать более ясно, тогда он восходит к превышающему ум и тогда созерцает свою собственную незрячесть, созерцая в сокровенности простейшего единого. И хотя он даже очень ясно видит, что единое есть то, от которого происходит все, и что оно есть тайное, он не видит, что оно такое. Поэтому и говорят,

что ум устремлен в то, что превышает его собственную природу, когда он взирает в простейшую сокровенность Божию. А возможность такого состояния по природе бывает с ним в том случае, когда он станет чистым, и, можно сказать, быть таким по природе значит для него — приходить в вышеестественное состояние, безочесно, то есть недомыслимо устремляясь к божественной и преепростейшей свьше ума единственной сокровенности. Ибо в таком случае ум не имеет никакого познавательного восприятия, кроме мысли об непроявляющемся едином. Но, достигнув туда свойственным ему движением, он заканчивает его остановкой и покоем. Не говорю «остановкой от созерцания», ибо это было бы болезненное состояние безумия, но я говорю «об остановке и покое» от перехода от мысли к мысли или [от созерцания] к созерцанию. Ибо ум, воспрянув туда, впадая в глубину бесконечности и беспредельности, в мысленном свете достигнув непостижимого в этой божественной необозримой сокровенности, затмевается, так сказать, и останавливается, не ощущая ничего другого, кроме изумления среди мысленной светлости. Но хотя [в этом случае] ум и не переходит [от мысли к мысли], однако он приводится в действие мысленным светом, взирая неподвижно в пресущественную сокровенность, единственно и единовидно повергаясь в недоумение и украшаясь неприступною внутренностью непроявляющегося озарения. А если бы он был бездействен от созерцания, то как же бы он испытывал изумление и просвещение? Но говорится, что ум, достигнув туда, останавливается в том смысле, что он не переходит [от одной мысли к другой], созерцая единое и испытывая сверх того красоту единого, восхищаясь и просвещаясь ею, он и останавливается без движения, но не так, чтобы он уменьшал собственное наслаждение созерцанием, — ибо это было бы слабостью, которой следует избегать, непохвальной и полной мрака неведения — не созерцать никак и нигде, — но так называемая остановка ума наступает после неприступного осияния света. И созерцание стремится не к переходу [от одной мысли к другой], но к прекращению и остановке [движения ума], ибо это сверхъестественное и сокровеннотайное пресущественное единое бесконечно и непостижимо для всякого ума и не допускает, чтобы ум при созерцании, поскольку он бывает причастен подобающего ему очищения и божественной помощи, созерцал его в каком-нибудь другом направлении; и от этого божественного созерцания, от превосходной красоты и бесконечности он уклоняется не иначе, как только отвлекаемый чем-нибудь в случае пристрастия или приня-

тия [постороннего] или вследствие какой-нибудь естественной изменчивости, которой он подвергается.

44. Природа ума — мышление. Мышление же состоит в движении и переходе [мыслей]. А так как ум, становясь в Боге, находится превыше мышления и движения, то по справедливости можно сказать, что ум, совершенно представляя себе Бога, становится выше своей собственной природы. Ибо всякая мысль, очевидно, происходит, по самой природе, от предмета. А где не созерцается предмет, там мысли и не рождается и не бывает вовсе. Но Бог, никаким образом не могущий быть видимым вещественно, естественно дает уму образы из предметов, окружающих его, среди которых он, очевидно, действует и которые занимают место силы, происходящей от кого-то сильного. Итак, поскольку ум привык во всем другом видеть силы вместе с сильным, то он стремится наблюдать это и относительно Бога. И не будучи действительно в состоянии [этого делать], — ибо это свыше природы всякого созданного ума, — он созерцает окружающее Бога и незримо представляет себе Бога, как говорится, простою и собранною мыслию. Ощувив мирный воздух и достигнув божественного благоволения, [ум], при действии в нем самом божественного и поклоняемого Духа, от помышления чаще восторгается в безвидное, бескачественное и простое устройство, входя очень скоро внутрь сердца преестественною силою духа, пребывая в представлении себе Бога и ничего не помышляя, но становясь выше мышления. От чего, то есть от созерцания сущего вокруг Бога, ум восходит к представлению себе Божества, ставши, как сказано, простым, [почему и] говорится, что он находится в состоянии, превышающем его собственную природу, так как бывает выше мышления.

45. Необходимо, чтобы все, называемое тайным, имело что-нибудь проявляющееся, из которого бы было видно, что оно тайно. Ведь иначе оно более всего походит на несуществующее. Ибо вообще все, что не представляет проявления своей сущности, доступного каким-либо образом познанию, может быть равным вовсе нигде и никак не существующему. Без сомнения, конечно, и тайности Божией соприсущи некоторые проявления ее. Следуя за ними, ум получает ощущение божественной сокровенности, восходя от постижимого в Боге к непостижимому. Достигнув последнего, он понимает, что существует достоверно нечто, ускользающее от его собственного естественного постижения, превосходящее всякую, какую бы то ни было, умственную и даже ангельскую способность постижения, как превысшее света, причина, начало и ко-

нец всякого естества, существа и всякой сущности, само же будучи сверхъестественное и сверхсущественное, находясь бесконечно превыше всякой сущности, нерожденное, безначальное, неограниченное, просто необъемлемое естеством, местом, временем; и это есть тайное единое превыше ума, и из него естественно проистекает способность постигать божественное, которая, конечно, очень велика и снова простирает нас к себе горé, как бы окружая умственными руководствами, обращениями и стремлениями к начальному тайному преестественному единому, настолько соединяя нас с ним, насколько можно уразуметь, что оно существует, что оно есть едино, а также и то, что во всяком случае недоступно для мышления знать, что такое по существу есть тайное единое. Но каким образом могло бы слово проникнуть в то, что превыше ума и не поддается размышлению? Слово не может проникать это умопостигаемое [единое], но ум в состоянии безгласно, несказанно, в молчании свыше разумения единовидно взирать как на тайное и радоваться о нем как о причинном и промыслительном [начале бытия], и вполне последовательно для разумной природы ума изумляться [пред пресущественным единым] как пред превысшим света и превысшим благодати, превысшим премудрости и превысшим силы, и от этого наслаждаться божественным веселием, — изумляться пред всем вообще, в чем проявляется пресущественное тайное единое, как пред бесконечным и безграничным. Но было бы непоследовательным, чтобы ум, находясь в таких [условиях], пользовался словами и искал выхода, переходя [от мысли к мысли]. Итак, тот, кто пользуется не молчанием, но речью, далек от высокого устройства ума, ибо это высокое устройство его, как согласно могут подтвердить люди, ничего не предпочитающие истине, состоит в достижении самого высокого в его деятельности. Наивысшее же [в ней] есть взирание его к самому высокому, совершающееся, как говорят, незримо: следовательно, гораздо реже и безмолвно.

46. Когда ум незримо (ἀνομιάντως) взирает к божественнейшей единственной сверхначальной и самой верховной сокровенности (κορυφασιώτατη ἀποκρυφιώτητι)⁵⁴, то и впечатление [от созерцания] также незримо сходит оттуда на ум единовидным и единственновидным⁵⁵, исполненным превосходной, пресветлой и неизреченной красоты, увлекая ум сре-

⁵⁴ Ср. Дионисий Ареопагит, *О мистическом богословии* 1, 1: ἀκροτάτην κορυφήν... τῆς κρυφιοῦς τοῦ σιγῆς ὑπόφω... ἐν τῷ ἀοράτῳ... τοὺς ἀνομιάντως νόας (PG 3, 997B). Ср. также примеч. 52 (В.Б., А.Д.).

⁵⁵ «единственным» Лосев.

ди молчания в глубину удивления и изумления. Занимая сначала сердце духовною деятельностью и сладкою радостью, оно становится для ума мысленным светом, осиянием и, в соответственной мере, божественною любовью и светлым веселием; свой же источник оно имеет в Боге, откуда исходит всякое благое даяние при посредстве чистоты ума, а вещество свое, как мог бы иной выразиться, оно получает то из божественных указаний Писаний, то из разумного и правильного созерцания существ среди безмолвия и молитвы. Ибо тайное внутреннейшее Единое Божества, высшее мысли, бывает видимо не как-нибудь случайно, но в единовидном свете, происходящем оттуда, преисполняющем умственное взирание и созерцание. Но кто не испытал этого, тот разумно и сознательно восходит извне⁵⁶ к преестественному тайному простому единому, не будучи ни сердечно трогаем, ни осияваем, конечно, умственно.

47. Самое ясное единовидное и единственновидное созерцание ума в Боге, устремляясь к единственной божественной сокровенности и к свету, блистающему из нее, приняв божественное озарение от безначального и бесконечного светолития, требует молчания не только уст, но и ума. Ибо возможно, что и при молчании уст ум располагается внутри себя, переходит в помыслы и мысли и разнообразит свои впечатления. Это было бы выражением внутреннего настроения, далее которого ум восходит к самой простой невоображенной сокровенности божественной единицы. Ибо иное [дело] созерцательное [устройство] ума, а иное — расположение и размышление, которое относится к выражению внутреннего настроения ума. Поэтому ум, вращаясь среди созданных и сложных предметов или различных в каком-либо другом отношении, сначала созерцает их и потом в таком состоянии помышляет [о них], уже разнообразя свои впечатления. Если, может быть, часто по поводу одного предмета ум может найти немало мыслей, то [при обращении] к той единственной, единовидной, самой внутренней божественной сокровенности он, правда, напрягает и простирает свое созерцательное око и освещается простотою божественного света, но вовсе не может размышлять, находясь в таком расположении. Ибо единственная простота уклоняется от какого бы то ни было умственного перехода или разнообразного настроения, и сокровенность не допускает, чтобы размысливший, что она такое, выразил это внутренним представлением

⁵⁶ То есть путем внешней философии, рассудочного познания (В.Б.).

или устами. Именно вследствие этого человек, поднявшись умственно до единственной славнейшей божественной сокровенности, естественно блюдет молчание и устами и умом.

48. Когда ум в своем обращении направится всецело к Богу, и созерцательная сила его будет исчерпана пресветлейшими лучами божественной красоты и безобразно взойдет до простоты и безграничности тайного единого безвидного, и станет он единым сам для себя, вследствие собственного своего стремления к единому и взирая при вдохновении Духа, тогда он явно бывает в младенчески безмолвном устройении по самому образу мыслей и вкушает неизреченного и сверхъестественного Царствия Божия по слову Господа, говорящему: *«Аще не обратитесь, и будете яко дети, не внидете в Царство Небесное»* (Мф. 18, 3). Ибо тогда ум становится независимым и во всех отношениях ничем не сдерживаемым, превосходит границы всякого познания, всевозможного мышления, всякого соединения и разнообразия, устремляясь горé к невыразимому и непознаваемому, которое превышает ума. Вследствие этого, разумеется, ум, естественно, и хранит молчание по причине своего устройства, которое не только выше слова, но и умственной деятельности, и вместе с тайным и безвидным заключает в себе сверхъестественное, приятное и сладкое в мере, необходимой для умственного наслаждения.

49. Созерцательные умы, видя Бога в виде безвидном, в преестественнейшей⁵⁷, невещественной и несложной красоте, в простейшем лице, как единовидное единое, увенчанного бесконечными благами, украшенного неисчислимыми красотами, озаряющего всякий ум, как бы лучами, световидными [потоками] красоты, [видят в Нем] несказанное и неизъяснимое блаженство, обильный источник доброго и прекрасного, бесконечно текущий и неиссякающий, неисчерпаемое, бесконечное, неистощимое сокровище славы, преисполняющее незримые умы⁵⁸ самого величайшего наслаждения, радости, сердечной сладости, чистого веселия, таинственно происходящего вечно текущим потоком из той божественной и преестественной единицы, которая лежит горé в недоступной сокровенности. [Созерцательные умы видят] также, какое и сколь великое неисследимое и необъятное море изливается из той несказанной благодати и неизъяснимой любви, непостижимого промысления, в неограниченной силе и невыразимой мудрости, видят недомыслимое

⁵⁷ ὑπερφωστήατορ: «пресветлейшей» Леонтьев, Лосев.

⁵⁸ ἀνομιάντους νόας, неочитые умы, см. выше, примеч. 52 и 54.

для ангелов и самих серафимов, как существующее превыше всякого ума. Видят даже и то, что с настоящего времени как бы зарождается в нас неизреченным образом, в будущем же придет в обновленное устройство и как бы возродится и совершится; что изумляет и херувимский ум, если он даже только как-нибудь слегка решится помыслить об этом. О, благость и совет Божий и любовь и милосердие! О, сила и мудрость и промысление Божие! Действительно, *«блаженны, ихже оставишася беззакония, и ихже прикрывшася греси!»* (Пс. 31, 1) и *«блажен человек, его же еще накажет Господь, и от закона Своего и Духа научит его»* (Пс. 93, 12)!

50. *«В Духе и истине открывается невидимое для живущих в мире, не могущих принять Святого Духа»*, — как сказал Господь (Ин. 14, 17)⁵⁹. А сердечные очи тех, для которых предпочтительнее удалиться и селиться вдали от мира и того, что в мире, осенил божественною благодатию умственный свет, *«с высоты восход»* (Лк. 1, 78) умного солнца, и помощь для них у Бога, так что *«восхождения свои они полагают в сердцах своих»* (Пс. 83, 6) и просвещаются богозрительными осияниями, как подобает им, и в них очень ясно усматривается как весьма многое божественное и умственное, так и достойное духовного взгляда, сверх того — также и будущее вечное и неизбежное устройство обновления праведно поживших не только в том виде, в каком оно не будет доступно чувству, но уже и свыше ума. Ибо тогда совершенно изменятся ставшие достоянием того, что превыше ума, и сделавшиеся причастниками той жизни и наслаждения превыше всякого помышления, становясь как бы богами по положению, наслаждаясь и радуясь пред сущим по естеству Богом сверхъестественным благам, происходящим от вышнего и единого естеством Бога, стоя вокруг Него и всесвященно совершая божественный и свыше ума праздник с возможно большею чистотою и составляя одно очень радостное сердечное наслаждение этим благословенным увеселением и торжество со всеми умными чинами ангелов. Это какой-то великий и недомысленный поток чистого восторга от высоко прекрасного. Ведь если доступная чувству красота, будучи воспринята умом посредством органов чувств, несмотря на то, что она ограничена и скоротечна, не проста и не несозданна, все-таки доставляет обыкновенно душе не неприятное наслаждение, то для людей, имеющих ум и разумно соображающих, не трудно заметить и понять,

⁵⁹ Двухзначность фразы сохранена в славянском переводе: «Духом и истинною открываются в мире убо сущими невидимыя немогущим Духа прияти Святаго» (В.Б.).

чем они могут стать, достигая умственного, но притом такого, которое свыше ума неограниченно и не скоротечно, не создано и не получило начала, но истекает от Бога, от которого происходит все прекрасное и доброе, и притом для радости и восторга и божественной жизни, достойно того⁶⁰ века и устройства.

51. Отрешившись от временных и местных протяжений, расстояний и от ограничительных свойств естеств⁶¹ и прошедши спешно через них, ум становится действительно нагим вследствие единовидной простоты и несложной и безвидной жизни; так как без всякого покрова и преграды, вследствие покоя мыслей и безмолвия, он сверхъестественно достигает безначальности, непостижимости, беспредельности и безграничности в духодвижной божественной силе и осиянии сердца, которые, как кажется, вместе с самим созерцанием ума простираются в бесконечность. Тогда мир Божий восходит в душе, и на нее изливается неизреченная радость и невыразимый восторг от Святого Духа и изумление, превысшее разума, овладевает ею среди ее тайного песнопения. Не явлен будет, но уже *«зрится Бог богов в Сионе»* (Пс. 83, 8), в уме высокопарящем и обращенном горé. *«Господи, Боже сил, блажен человек, уповай на Тя»* (Пс. 83, 13).

52. Когда ум, просветившись, повергается в изумление от недомыслимого безмолвия, видя себя между Богом и божественным, тогда он вкушает, насколько возможно, истинные плоды духовного разумения, обоживается, радуется, преуспевает в божественной любви, вовсе ничего не говоря, никаким образом не проникая ни вглубь себя, ни вне⁶² по своему расположению, даже и не размышляя, но умственно видя единственным образом во свете истины и духа и делая себе из видимого непреходящее наслаждение.

53. Когда взор ума, склоняясь внутрь сердца, видит осияние Духа, текущее из него не иссякая, тогда именно «время молчания» (Еккл. 3, 7).

54. Когда весь умственный взор увидит Бога, скорее же, когда весь ум будет в Боге, или, так сказать, когда Бог будет во всем уме, тогда в особенности и более естественно бывает «время молчания» (Еккл. 3, 7).

55. Когда ум в причастии Духа, созерцательно предстоя в действительности Богу, подобающим образом наслаждается славой и блеском от лица Божия, тогда вполне естественно следует молчать и смотреть

⁶⁰ Будущего (Н.Л.).

⁶¹ φύσιν «естества» Лосев.

⁶² Вариант: «внутрь» (Н.Л.).

спокойно и безмолвно. Если же между умом и Богом каким бы то ни было образом случайно произойдет какая-нибудь мрачная тьма, то должно сейчас против мрака бросать как бы некоторый огонь, естественным образом световидный и пылающий, слово, хотя и краткое, но отличающееся божественной силой выражения, для того, чтобы, таким образом уничтожив поскорее мрак светом и теплотою мглу и точно так же просветивши ум и согревши его этим самым, он снова, как и прежде, мог быть с Богом, и созерцать красоту Его и, как подобает, наслаждаться ею, украшаться и ощущать ее, говоря вообще, [испытывать] все то, что совершается после умственного устремления через принятие Животворящего Духа от Бога, и, конечно, при этом становится простым⁶³ и, следовательно, отрешаться истиною и духом в Боге от всего, и даже самого того, что вокруг Бога. В такое состояние, как справедливо и прилично, приходит созерцательный ум. Но тот, кто предается исключительно одной деятельности, еще очень далек от такого устроения как не соединившийся очевидно еще с самим собою и через себя самого с Богом. Итак, не удивительно, что он как может воспевает и говорит много и часто о божественном, совершенно утрашая и отражая, как бы непрерывными своего рода нападениями с этой стороны, сильно враждующего и ожесточенно воюющего против нас. Ибо придет свое время и для него, под влиянием, конечно, духовного наития, когда как бы искровидное озарение многих божественных песней, пений и слов сольется в один светоч, когда он поразит врага легче, и даже смертельным ударом, то есть сожигая и разрушая или скорее уничтожая тьму его, а себя самого просвещая огненным сиянием, согревая и как можно более воодушевляя к божественной любви, вознося к самому Богу в молчании сердечную песнь и изумление и представляя себе самому наиболее дивные чудеса тайн. Не без основания ведь ублажаются терпящие Господа, но, конечно, потому, что по прошествии времени они наследуют, как и кроткие, духовную землю обетования во Христе Господе нашем.

56. Когда ум, освещаемый каждым из светоизлияний Духа, приходит в смущение и недоумение и замечает, что он сам простирается к бесконечному и безграничному и изменяется, тогда — «время молчания» (Еккл. 3, 7).

57. Когда же ум чувствует, что он как бы утомился от самых ясных из созерцаний и желает выйти [из этого состояния], чтобы, ослабив

⁶³ В слав. Добротолубии «простретися» (Н.Л.).

напряжение, каким-нибудь образом достигнуть [в промежутке времени] отдохновения, — тогда, естественно, «время говорить» (Еккл. 3, 7), однако выражаясь кратко и свойственно божественному осиянию.

58. Когда ум, среди вод избегая мысленного Фараона, проходит свою ночь при освещении огня и свой день под покровом облака (Исх. 13, 21), тогда вслед за разумным молчанием наступает и время покоя и действительно начало очищения для души. Когда же против него выступает страшный умственный Амалик и следующие за ним полчища, возбраняющие проход в землю обетования, тогда для него наступает подходящее «время говорить» (Еккл. 3, 7), причем, однако, он возносится к Богу в мысленном деянии и подобающем созерцании, подобно тому как Моисей древле возносил свои руки при помощи Аарона и Ора (Исх. 17, 12).

59. Когда из бездны божественного источника и от умственного взирания из сердца изобильно исходит духовная сила, тогда настает естественно «время молчания» (Еккл. 3, 7). Ибо тогда неизреченно совершается служение и именно поклонение умом Богу «в истине и в духе» (Ин. 4, 24), и притом истинным духовным чувством.

60. Когда вследствие мысленного взирания к Богу разумная часть души всецело наполняется божественным изумлением, а умозрительная — видением, а душа — также и восторгом, тогда, без сомнения, «время молчания». Ибо в Духе ум весьма осязательно усматривает истину в собранном виде и, поклоняясь в изумлении, чтит сияющего в нем Бога.

61. Те, которые поклоняются Богу подобающим образом «духом и истиною» (Ин. 4, 24) и служат Ему как приличествует, поклоняются и служат не только не на определенном месте, но ничуть не менее также и не словесным произношением. Ибо, подобно тому как духовное чувство, возвысившись вследствие праведности, вовсе не решается поклоняться на месте неопишущему, у Которого нет никакого «места покоя» (Ис. 66, 1)⁶⁴, так, разумеется, соединенное с истиною, оно, естественно, соблюдая должное, вовсе не допускает поклоняться и, следовательно, служить⁶⁵ разнообразием слов и ограничением произношения бесконечному и безграничному, безначальному и безвидному и совершенно простому и, вообще говоря, превысшему ума, всякий раз, когда, конечно, придет время уму единовидно просвещаться, вследствие влияния и наития Духа, познанием божественной истины⁶⁶. В это именно время

⁶⁴ Оба русских перевода в этой и предыдущей фразе нами исправлены.

⁶⁵ «Служит» в рус. переводах — опечатка.

⁶⁶ Ср., напр., 1 Тим. 2, 4.

ум, ставши совершенно свободным вообще от всего и даже некоторым образом вышедши из самого себя, вполне понятно, уже становится вне возможности не только говорить, но даже и мыслить, так как он с радостью и изумлением, при помощи духовного света, направляет свое внимание и созерцание к тому, что выше и слова и разума, и в единении, превосходящем его самого, становится некоторым образом недвижимым и непреходящим просто вследствие незримого устремления.

62. Уму, внимающему себе самому, должно, по справедливости, управлять собственным духовным устройением осмотрительно, разумно и мудро, и когда он заметит, что созерцает простые и невоображенные тайны богословия, то [ему следует] тотчас спокойно останавливаться в молчании, не без удивления и притом недалеко от своего сердца, действующего в духе и, разумеется, осияваемого им. Ибо тогда *время* не только спокойствия чувств от всего доступного им вообще, но также и *молчания*, какое бы слово ни искало исхода [из уст]. Поэтому для разумеющих тогда бывает более удобный случай для умственного пребывания в спокойствии и невидении, хотя бы и потребовалось что сказать. Ибо тогда всецело должно предаваться неподвижности в чувствах, в словах, в помышлениях для того, чтобы ум непосредственно и как следует, будучи вполне единым, мог в единовидном и единственновидном взирании свободно [и] позволительным образом увидеть бесконечность и безначалие, превышающее мысль, а также и непостижимость и, вообще говоря, прочие божественные, непреложные и совершенные свойства единого и единственного Триипостасного Бога, и соединяться, соизменяясь с созерцанием, упрощаясь и вообще становясь боговидным божественною благодатию с радостию и удивлением. А так как ум хотел бы держаться такого устройства, если бы было возможно, но, разумеется, вовсе не может, будучи изменяемым и живя с изменяемым и будучи соединен некоторым образом с телом и окружающими предметами, то он по разумным соображениям не должен отделяться, далеко отклонившись от единовидного взирания, и быть многоречивым, но говорить немного, и притом от божественных озарений, чтобы не только скорее ему можно было снова обратиться к единению с Богом, превышающему ум, но и чтобы ощутить более ясное единение и притом не в меньшей мере и более продолжительное. Ибо поскольку ум хранит каким бы то ни было образом собранность в себе и нерассеянность, постольку обращение его к божественному единению происходит скорее и он соединяется, при более ясных и притом, конечно, при более

действительных облистаниях света вследствие совершенно непрерывного общения с божественным.

63. Когда ум изменяется под влиянием божественного единовидного проявления вследствие мысленного взирания, и озаряется недоразумеваемым превысшим всякого знания, и становится нераздельным, простым, неограниченным, как бы единственным образом осияваемым во мраке, созерцающим красоту неограниченную вследствие превосходства над простотою, безвидную вследствие преимущества перед всяким видом, безначальную вследствие положения выше всякого начала во всех отношениях [красоту, которая] сама необъятна, но включает в себе границы всего и все содержимое в ней, все наполняет, как [всем] преисполненная, тогда как сама бесконечна; короче сказать, когда вследствие презрения всего сущего ум при взирании на единое увидит все неизреченным образом умственной силы превыше мышления, тогда «время молчать» (Еккл. 3, 7) и таинственно и премирно или, так сказать, незримо или невыразимо вкушать единовидное наслаждение в божественнейшем тайноучении истины. Когда же сказанного нет в уме и вокруг него замечается разделение, тогда «время говорить» (Еккл. 3, 7), однако говорить такое, что способно возводить к молчанию. Ибо благовременное молчание, превысшее слова, может быть названо вполне справедливо несравненно превосходящим всякое слово. Поэтому и дивный Соломон, который очень высоко ставил именно это молчание, говорит: *«Время молчать, таже время глаголати»* (Еккл. 3, 7). Самое лучшее и, конечно, дело первой важности блюсти благовременное молчание. Если же оно почему-либо еще не наступило и ум не достиг еще единовидно того, что выше слова, то по крайней мере и благовременная беседа пусть будет делом второстепенным. А чтобы речь была родственна и близка к молчанию, пусть благовременно совершается как молчание, так, конечно, и разговор, и пусть усиливается прийти к прекращению речи тем, чтобы говорить и размышлять непрестанно о божественном, рассматривать тварь и созерцать в ней, как в зеркале, Творца ее⁶⁷, когда она, сколько возможно, говорит о Нем. Вот это и значит говорить благовременно. Итак, следует и выразить сообразное тому, как понял.

64. Когда ум, прошедши через все здешнее и восшедши естественным образом горё, радостно молчит, тогда именно время наслаж-

⁶⁷ Ср. Рим. 1, 20.

даться премирным и невыразимым, время осияния и мысленного света, единения ума и созерцания простоты, безграничности, беспредельности, пресветлого познания и, вкратце сказать, время восприятия и усвоения духовной мудрости, посредством которой ум усовершенствуется в отрешении от всего и в молчании, почувствовав среди иступления невыразимый восторг.

65. Когда душа замечает, что она *«упивается»* чувством истины как бы *«преисполненною чашею»* (Пс. 22, 5) благодати, и становится вне себя, тогда, очевидно, бывает «время молчания» (Еккл. 3, 7).

66. Когда расположение внутреннего человека хочет восклицать: *«Господи, что ся умножища стужающий ми? Мнози восстанут на мя»* (Пс. 3, 2), тогда «время говорить» (Еккл. 3, 7), говорить же, как прилично, не пустое⁶⁸, но против врагов целесообразное и подходящее, как должно.

67. Когда *«свет лица Господня»* (Пс. 4, 7) явится над душою так, что она вследствие этого станет украшаться, просвещаться и излияние божественного веселия устремится на нее, тогда, разумеется, «время молчания» (Еккл. 3, 7).

68. Когда она увидит *«восстающих»* на нее *«неправедных свидетелей»* (Пс. 34, 11), допрашивающих ее о том, чего она не знает, и смущающих ее, тогда, действительно, «время говорить» (Еккл. 3, 7) и даже возражать.

69. Во всем сущем и умозерцаемом самая верховная и, так сказать, самая высокая или даже наивысшая красота, а также и благо есть Бог. Во всем же видимом человек есть лучшее [создание], по самой природе отстоящее [от тварей] на громадный промежуток и, без всякого сомнения, он несравненно превосходнее [их], а по благодати он, действительно, превосходит даже ангелов. Именно, созерцательный ум среди очень многого, находящегося между Богом и людьми, приближаясь к тому, что превышает мысли, становится иступленным, когда он еще не испытал в изобилии просветительной благодати. Вкусив же ее деятельною духовною силою в сердце, — я мог бы, пожалуй, сказать, — он восходит к самой высокой красоте и благу, то есть к Богу, входит в Него по более божественному дару и единовидно смотрит и изумляется, водворяясь в молчании в глубине, превышающей разум. И это, действительно, и есть, — как может быть кто и назовет, — залог первого празднования сabbаты⁶⁹, образом которого служит покой Божий от

⁶⁸ В подлиннике игра слов: *ὡς εἰκόσ, οὐκ εἰκαῖα*.

⁶⁹ покоя (Н.Л.).

творения существ (Быт. 2, 2–3). Другим же, бóльшим и несколько иного рода празднованием покоя, неложным примером которого служит остающееся «субботство для народа Божьего» (Евр. 4, 9), явно наслаждается тот, кто обратится к самому себе от Бога и познает себя самого, как образ по первообразу, и вообще, каково посредствующее между Богом и людьми, когда он проникает соответствующим образом не только в то, что выше ума и помышления, в удивительном изумлении, но и наполняется радостью, недоступною для выражения, и духовным восторгом, действительно восхищаясь в молчании богозрительными осияниями и божественными действиями, над ним и сверх его самого, и соединяясь во Христе Иисусе с этою единицею божественной и сверхъестественной божественности.

70. Когда ум отделяется условно от всего существующего, как будто существующее не существует, тогда он несказанно представляет себе истинно сущее превыше умственной деятельности и единения, созерцающего его «в истине и духе» (ср. Ин. 14, 17) сквозь бесконечный переизбыток свойств божественных, окружающих сущее и видимых каким бы то ни было образом. И он становится единовидным или единым, так сказать, бывает невыразимо одержим безмолвием, становится полным любви, полным радости, и однакоже не простых, но таких, которые происходят от действия Духа, [и] уподобляются наслаждению ангелов.

71. Как вообще решительно никаким образом Ты, Господи, вовсе ни для кого не постижим по существу, ни для какого бы то ни было естества разумного, умственного или вообще для созданного разума, хотя бы даже и для херувимского, но стоишь бесконечное число раз бесконечно превыше всякого разума: так, Владыко, и окружающее Тебя вполне бесконечно и безгранично. Вот, например, Ты заповедал Твоим несравненным попечением законодателю Ветхого Завета Моисею объявить, что Ты действительно существуешь и Сам говоришь, но опять таки и при этом, Ты, Неложнейший, и единая высочайшая Истина, сказал о некоторых из Твоих избранных, что, хотя Ты и явился им, однако не открыл [им] Твоего имени. Ибо оно несравненно «превыше всякого имени»⁷⁰ не только тех, которые на земле, но и тех, которые на небесах. Ведь Тебя представляют существом те, которые полны Твоего света, но без всякого [указания] лежащей в Тебе сущности (*χωρίς τῆς ἐννοουμένης*); конечно, так, чтобы последовательным образом Ты явился Пресущественным и предметом мышления, не имеющим вообще ка-

⁷⁰ Ср., напр., Флп. 2, 9.

кой бы то ни было сущности (ὁλοκείμενον) для того, чтобы Тебя познали ясно, сверх мышления и превыше всего, имеющего возможность быть узанным, как бесконечно Недоразумеваемого и Превысшего. Ты являешься совершенно превышим времени, безначальным, будучи саможизнью и бесконечным. Ты всецело не подлежишь понятию о месте, присутствуя повсюду сразу и превыше всего, как Творец всего в совокупности и притом единственный, будучи однако и вместилищем и непроходимым обиталищем умных естеств. Ты превосходишь быстроту ума и упреждаешь его мышление, так как Ты превыше всего и неисследимым образом являешься вседержительною рукою всего и притом не подчиняешься, хотя бы случайно, даже границам природы. Ибо Ты беспределен, будучи необъятен, не только по природе, как бы сверх природы, но и окружающими Тебя естественными свойствами, как премудрая мудрость, пресильная сила, любовь и благодать превыше всякого понятия о любви и благодати. Чем назвать Тебя? Назвать ли светом, но он не есть непрístupное: значит, Ты выше света. Разве судиею? Но все ли он знает и притом прежде рождения? Где это у судии? Так что, следовательно, Ты несравненно выше судии. Каким назвать Тебя и Творцом, когда Ты только мановением воли, и притом одним, зиздишь многое и различное вещественное? Среди же невестественного — о глубина превосходства! — Ты одним, так сказать, мановением Духа созидашь существа одного естества, ибо они духовны, многие же, и притом очень многие, с различиями расположений, а если хочешь, то и лиц, — творение совершенно чудное. Но то, что в силу своего превосходства превышает всякое понятие помышляющего, — дело ли это строителя? Вовсе нет! Так что Ты, следовательно, превыше строителя. Называть ли Тебя основателем и провозглашать ли художником? Но какой основатель без основы⁷¹ на никаких устоях созидает хотя бы даже и самое малейшее что-нибудь, как Ты, Владыко, основавший «ни на чем»⁷² столь великую землю со столькими горами и камнями ее, с различными растениями, и притом столь непоколебимо⁷³? Или какой художник из нигде и никаким образом не существующего производит во мгновение по слову такие художественные создания, какими их производишь Ты? Неужели тот, кто назовет Твои творения делом создателя или художника, скажет правильно? Вовсе не верно. Итак, на вели-

⁷¹ фундамента (Н.Л.).

⁷² Ср. Иов 26, 7 и Пс. 101, 26.

⁷³ Ср., напр., Пс. 92, 1.

кую бесконечность превыше Ты, Боже, создателя и художника. Мог ли когда-либо кто-нибудь или знать, или услышать, или, по крайней мере, как-нибудь представить себе такой вид любви, какой всецудная Твоя благодать с очень сильными расположениями явила нам в принятии свойственного нам⁷⁴ весьма человеколюбиво превыше всех надежд? Разумеется, те, кому по благодати дано созерцать это, входят прямо в пространную пучину любви и чудного Промысла, и становятся под влиянием самых пылких порывов любви со своей стороны действительно вне самих себя, и не умеют по существу соответствующим образом называть действий этого созидающего промысления. Ибо высочайшим превосходством превышают и ум, и слово, и всякий слух, и мысль расположения Твоего вочеловечения, преблагий Боже! Отец Ты всего и называешься им. Но Ты несказанно превосходишь какое угодно отчество и причину, и властью, и промыслением, и назиданием, и великодушием, и терпением. Тебя называют Царем. Но столько же по отношению к настоящему, сколько и по отношению к будущему и никак не менее, однако, и по отношению к прошедшему. Так как же? Удивительно, отрешенно и просто. *«Царство»* бо *«Твоецарство всех веков»* вместе, одинаково настоящего, прошедшего и будущего, *«и владычество Твое во всяком роде и роде»* (Пс. 144, 13). Таким образом во всем, совершенно по всему Ты просто и решительно бесконечною мерою превыше всякой мудрости, будучи превознесен, сказать вкратце, равным образом высоко и бесконечно, и Ты, непостижимый Господи, и все то, что вокруг Тебя! Ум, представляя себе это каким бы то ни было образом, увлекается достижимостью Твоего видения, и, всецело соединяясь с вдохновением Духа, погружается как бы в таинственный мрак, не будучи в состоянии совершенно видеть Тебя по бесконечности и неприступности [Твоей] славы. Таким именно образом посредством премирного покоя Ты оживляешь неизреченно созерцающих и притом дивно любящих Тебя. С другой же стороны, ум не усовершенствуется без видения Тебя. И после этого успокаиваешь их снова божественным и сверхъестественным отдохновением, Ты, Несказанный, Недомысленный, Безграничный, Необъятный и, короче сказать, Всебесконечный по существу, конечно, и по деятельности. Аминь.

72. Когда ум, удалившись от многомыслия, отрясши от себя разнovidности и многочастные мысли, окажется превыше умственной рассе-

⁷⁴ Латинский переводчик расширяет: «в Твоем Воплощении» (in tua Incarnatione) (Н.Л.).

янности при вдохновении и причастии Святого Духа, объединяющего его и непрерывно и непрестанно дышащего на сердце, и будет постоянно охотно пребывать в божественных местах, как бы упиваясь представлениями о Боге, так что одним умственным взиранием он будет сразу единовидно усматривать как в зеркале все то, что вокруг Бога, — и притом с несказанною любовью, — тогда явно он достигает божественного покоя, наслаждаясь, по обыкновению, глубоким и божественным миром, сердечным святым безмятежным отдохновением во Христе Иисусе Господе нашем.

73. Когда ум беседует с Богом, как какой-нибудь сын с самым чадолюбивым отцом, молится своими душевными чувствами, и, видя свет Иисуса, несказанно радуется, изумляясь с сильною любовью, ощущая в своем сердце ясно божественную любовь и сверхъестественное действие Святого Духа, и хочет таинственно и премирно возлетать превыше божественных явлений и совершенств, — тогда ум истинно почивает от всех дел своих, становясь после мышления превыше мышления, ощущая дивные наслаждения и действительно отдыхая в мире животворящего Духа Христова.

74. *«Почи Бог от всех дел, яже начат творити»* (Быт. 2 3), — но после исполнения того, что создано в Слове и Духе. Равным же образом и богоподобный ум почивает от всех дел своих, которые он вначале стал творить в соисполнение мира умственного по свойствам своим, но после достаточного рассмотрения и как бы воспроизведения в Слове Божиим и животворящем Духе всего мира в совокупности с теми умственными предметами, какие в нем есть, и после восхождения от этих последних снова в Слове и Духе к так называемому у некоторых «послеестественному» (*μετὰ τὰ φυσικά*)⁷⁵ и возвышения в простые и самостоятельные таинственные зрелища богословия. Ибо тогда среди отдохновения он наслаждается наибольшим покоем и миром в умоглядной истине и обоживается во свете знания и причастии животворящего Духа во Христе Иисусе Господе нашем.

75. Как Бог, почивши, почил не от всех Своих дел, но только от тех, какие Он начал творить (Быт. 1, 3), — не почил Он однако от дел безначальных и несозданных и как бы сродных Ему, — так одинаково богоподражательно и ум, прошедши и испытав всю видимую тварь при помощи божественного Слова и животворящего Духа и проникнув сквозь

⁷⁵ Метафизика (Н.Л.) Ср. ниже примеч.95 (В.Б.).

нее, вовсе не поживает от дел сродных ему и всего менее от тех, которые не имеют ни начала, ни конца, но он поживает от дел видимых, начинающих и оканчивающихся. Вследствие этого, тогда как телесный отдых у окончившего труд наступает вслед за неподвижностью, нечто противоположное бывает следствием устройства ума. Ибо если бы он не стал приснодвижным от животворящего непрерывного дыхания Духа в познавательном взирании на видимое, то он даже не знал бы, существует ли духовный покой, приснодвижно единовидно существующий только вокруг Бога и обоживающий причастника своего среди невыразимого и несказанного отдохновения во Христе.

76. *«Не скор буди, — говорит Соломон, — изнести слово пред лицом Господним: яко Бог на небеси горее, ты же на земли долу»* (Еккл. 5, 1 и след.) Так он очень ясно и метко определяет и уясняет, какое бывает «время молчания» (Еккл. 3, 7). Ибо он говорит прямо: так как ты находишься долу на земле пред лицом Господа, сущего на небесах горé, и удостоился такой благодати, что, дольний, ты можешь «мыслить» и обозревать «горнее»⁷⁶ и, устремляясь мысленно, стоять пред лицом Господа, «то не скор буди изнести слово», ибо [это] «время молчания» (Еккл. 3, 7). Не желай этого⁷⁷, находясь духовно под влиянием истины и единовидно и боговидно. Ибо это и значит быть пред лицом Господа, когда многое, находящееся вокруг Бога, ум единовидно созерцает в простом и единственном устремлении к Богу. Итак, испытывая это и становясь пред лицом Господа, не спеши произносить слово, или, в таком случае, ты добровольно невежественным образом поспешишь низойти и спуститься. Или же объясняющие смысл этого речения могли бы выразиться и так. Человеческая природа была некогда неповрежденною и вследствие этого, по справедливости, была удалена от бедствий, близка к Богу, созерцала Бога и наслаждалась с веселием красоты лица Его в праотце Адаме, с удивлением [испытывая] невещественное, духовное, небесное, нетленное наслаждение. При этом и великая благодать была излита на душу первого человека, боговидный же ум его был окружаем многими познавательными созерцаниями и устремлениями к Богу, пока в раю, постижимом чувствами, он наслаждался духовным раем, так называемую блаженную жизнь, объединяясь действительно в себе и Боге, пребывая в самом себе и, как подобает, в Боге, держась единовидного и истинно боговидного устро-

⁷⁶ Ср., напр., Кол. 3, 2.

⁷⁷ То есть изнести слово (Н.Л.).

ения — и [это] вполне справедливо, так как он был создан «по образу Божию» (Быт. 1, 27). Но, говоря вкратце, повсюду⁷⁸ вокруг нас были эти блага от Бога. Злому же демону, враждующему из-за нашего благого жребия и славы, уязвленному завистию, это было невыносимо. Из чего это видно? Много раз уже этот всегубитель оказывался обольстителем, преувеличивая предмет наших надежд благословными с виду советами, возбуждая пожелание более высокого обожения, нежели то, какое мы имели, и он был первый виновник порока, оклеветавший правоту заповеди Божией (Быт. 3, 4—5). Итак, с тех пор как мы бедственным образом испытали пагубу обмана, стали вдали от Бога и божественного наслаждения (Быт. 3, 23—24), отпали жалким образом от единовидной умной духовной жизни и возможности созерцания лица Божия и славы, осиявающей нас при изменении от луча божественной красоты, — и мы оказались, к сожалению, разделенными и разодранными как бы на множество частей, находя, как не следовало, удовлетворение в различных видах и разнообразии жизни, так что вместо единого Триипостасного Божества мы чтим и многих богов и притом отделенных расстояниями, следовательно, не богов на самом деле, а лукавых демонов, растлительных и враждебных; мы погубили истинное единое, единственную жизнь и строй ее и разодрались на множество различных частей, и наша умственная сила и напряжение, или скорее, ближе сказать, устремление горé, исчезли не без причины, мы дошли до «глубины зла» (Притч. 18, 3), вовсе неизмеримого, и неразумно предпочли мыслить низменное⁷⁹, мы, образы Божии (Быт. 1, 27), достойные вышней и небесной жизни. Но так как наше положение не бесповоротное и действительно не непреклонное, то вполне возможно, и притом по уважительным причинам, подобно тому, как мы жалким образом поползнули от той превеликой славы до самого низкого бесславия, так возвратиться снова, устремиться горé и снова увидеть всечестнейшее лицо Божие, конечно не в такой близости как прежде, но в большем отдалении, и увидеть и ощутить и блеск красоты Его. Поэтому и божественнейший Моисей и весь сонм пророков, сколько их ни есть, и предшественники их, например, Авраам и подобные ему [современники], даже очень ясно видели [это], насколько это было возможно, и вполне насладились светом красоты лица Божия; и при этом, пораженные неприступною славою Его, одни окаивали (Ис. 6, 5) себя,

⁷⁸ «таким образом» в рус. переводах.

⁷⁹ Ср., напр., Кол. 3, 2. 6.

другие считали и называли себя «землею» и «пеплом» (Быт. 18, 27), третьи оказывались не в силах даже открыть уста свои от приизбытка славы Того, кого они увидели. Тогда-то, конечно, они познавали «скудость речи» и «косность языка» (Исх. 4, 10) своего и со славою испытывали и очень много некоторых других блаженных чувств⁸⁰. Поэтому, конечно, и боговещанный Давид, устремляясь к свету красоты лица Господня, в молитвенном вопле восклицает к Богу: *«Когда приду и явлюся лицу Бога моего?»* (Пс. 41, 3) — и где-то в другом месте, желая указать устройство души, в котором было усмотрено лицо Господа, он говорит: *«Вселятся правии с лицем Твоим»* (Пс. 139, 14). Разумно же указывая, какую силу доставляет душе созерцание лица Божия, он говорит: *«Отвертил еси лице Твое и бых смущен»* (Пс. 29, 8). Если же вслед за отвращением лица Божия случается смущение, то, конечно, последствием присутствия и взирания Его бывает духовный мир для души, дар самый великий в такой степени, что за божественною любовию и радостью появляются действия Духа, должно ли называть их дарованиями или же плодами Его. И Давид показывает, что живущие свято и благочестиво ходят во свете лица Господня, говоря: *«Господи, во свете лица Твоего пойдут и о имени Твоем возрадуются весь день»* (Пс. 88, 16. 17), — разумеется тот духовный день, пока умное и неизреченное солнце рассеивает на внутреннего человека пречистые и животворящие лучи свои и чувство просвещается умом премирным. В это время всякая память души вземлется от земли и переносится на небо, и человек, просвещаясь и увеселяясь светлостью лица Господня, радуется, ликует⁸¹, поет, как естественно, [хвалебные песни], веселится в восторге, среди наслаждения и сердечного удовольствия, какое никто не может выразить. Поэтому он в другом месте молит Бога, говоря: *«Не отверти лица Твоего от меня, и уподоблюся нисходящим в ров»* (Пс. 142, 7). Ибо причина мрака — отвращение лица Господня, обращение же — причина всякого умственного света, а потому, конечно, и духовной радости, как и о себе он говорит: *«Знамена на мя свет лица Твоего»*, и прибавляет: *«Дал еси веселие в сердце моем»* (Пс. 4, 7—8). Опять свидетельствуя о том, что после просвещения от лица Господня ему самому ниспослан дар божественной благодати, и о том,

⁸⁰ В славянском тексте в этом месте есть прибавка «светлостью сущего превыше доброты видения оного похвальны зело», которой нет в греческом тексте Добролюбия (Н.Л.).

⁸¹ Собственно, «скачет» (Н.Л.). Ср. Лк. 6, 23 (А.Д.).

какие именно люди стоят пред лицом Господа и молятся Ему, Давид говорит, что это только умственно богатые из людей Божиих (Пс. 44, 13). Ибо, конечно, святых и людей Божиих много, но чтобы вообще всем созерцать лице Божие и проводить ангельскую жизнь, когда они еще теперь живут на земле: до этого еще далеко. Ибо это удел одних только тех, которые признают, что Божеству должно служить с божественною мудростию и знанием и поклоняться «в истине и духе» (Ин. 4, 24). Такие именно и могут, по справедливости, называться богатыми из людей Божиих, будучи озарены тайнами многих созерцаний и имея своим «богатством глубину» великой божественной и духовной «мудрости и знания» (Рим. 11, 33), которое, по Павлу, свойственно далеко не всем (1 Кор. 8, 7). Поэтому, как сказано, и говорит чудный Давид к Богу: *«Лицу Твоему помолятся богатии людстии»* (Пс. 44, 13). Именно по этой причине славный Соломон, как исполненный более всех божественной мудрости⁸², зная это лучше всех, говорит, поучая весьма разумно: *«Не скор буди износить слово пред лицем Господним, яко Бог на небеси горее, ты же на земли долу»* (Еккл. 5, 1). Когда по божественному дару ты стал бы пред лицом Господа в божественном и единовидном представлении себе, то есть когда созерцание ума взойдет горé, тогда «время молчания» (Еккл. 3, 7). Итак, не спеши произносить слово, хотя бы даже одно, необдуманно увлекаясь обычаем беседовать, потому что тогда не «время говорить» (Еккл. 3, 7). Ибо и ты, еще находясь на земле, становишься богом, ангелоподражательно созерцая лицо Бога небесного. Ибо и *«ангели, — как сказал Спаситель, — выну видят лице нашего небесного Отца»* (Мф. 18, 10). Поэтому также, когда слышишь, как в другом месте говорит Соломон: *«Свет праведным выну»* (Притч. 13, 9), — то ты, соображая, прими к сведению, что они его естественно ощущают от светолития лица Господня, видя ангеловидно по божественной благодати непрестанно лице Господа, из которого, как из источника, изливается свет. Ибо человек становится и бывает на земле тем же ангелом, чтобы не сказать богом. Без сомнения, ты возвращаешься к дару, соответствующему представлению о благодати Господней, становясь на земле низу — тем, что есть Бог горé, что достойно удивления. При этом ты не проникаешь в это чудо разумом, не переходишь его даже при помощи мысли и не движешь собственное суждение, как бы разделяясь умственно, но устремляешься единовидно и наподобие Бога зриаешь безочесно и неподвижно простым и единственным взглядом и

⁸² Ср., напр., 3 Цар. 3, 12.

сверх того наслаждаешься самым ясным и неприступным светом, исходящим от лица Господня. Вот это, следовательно, высшее устройство ума к Богу, достойное соревнования для благоразумных, можно сказать, цвет умственной чистоты, желательное «единство веры»⁸³, совершаемое в общении с Духом, славный плод божественной и боготворящей мудрости, основа духовного мира, обиталище невообразимой радости, дверь любви Божией, отрасль просвещения, причина источания из сердца неистощимых вод Духа, истинно питание и наслаждение души прообразовательною манною; увеличение и преобразование души; начало божественных и невыразимых таинств и откровений, заключение из единой и первой истины, уничтожение каких бы то ни было помыслов, прекращение всех помышлений, господство над мышлением, исходная причина изумления, превысившее ума преобразование и изменение ума в простое, безграничное, беспредельное с какой бы то ни было стороны, необъятное, безвидное и безобразное, бескачественное, неразнообразное, бесколичественное, неосязательное и премирное и всецело новое устройство — в боговидное. Итак, ставши в такое устройство и оживаемый как-либо по человеколюбию благодати, не спеша же каким бы то ни было образом по неведению произносить даже и одно слово пред лицом Господа (Еккл. 5, 1), потому что Ему единая и простая слава будет во веки.

77. Ум, желая созерцать духовное, превысившее его самого, если и в собственном сердце не находит содействия для этого при помощи божественной благодати, — видит недейтельное, непросвещенное и слитое. Поэтому он нуждается, по крайней мере, в более существенном удовлетворении, нежели его собственное, хотя по неведению и воображает, что он наслаждается, так как ему еще не случалось вкушать его; подобно тому как и тот, кто ест хлеб из ячменя, — хотя и очень много уступающий по вкусу настоящему хлебу, — однако по незнанию вкуса пшеничного хлеба, по-видимому, находит некоторое наслаждение.

78. После умственного единения сердца посредством благодати ум видит безошибочно при духовном свете и устремляется к собственному желанию, которое есть Бог, ставши совершенно вне чувства, очевидно бесцветным⁸⁴ и бескачественным, делаясь свободным от представлений себе того, что постижимо чувствами.

79. Ум, руководимый благодатию к созерцанию, поистине всегда питается духовною манною. Ибо, действительно, чувственная манна, которую

⁸³ Ср., напр., Еф. 4, 13.

⁸⁴ Ср. примеч. 28 и др.

вкушал Израиль, заключала в себе усладительную и замечательную силу питать тело. А что такое она была по существу, было неизвестно. Отсюда она и называлась манною, так как слово это обозначает незнакомое. Слово это значит: что это такое? И те, которые не знали сущности того, что они видели и ели, говорили в недоумении: «*Что это такое?*» (Исх. 16, 15). Так же и созерцающий все время приходит в иступление ума и говорит себе: «*Что это такое, которое при созерцании увеселяет и, вкушаемое духовно, утучает ум, само же по себе переходит границы мышления как божественное и сверхъестественное, необыкновенным образом питающее и напояющее ум; оно не поддается устройению ума не только как непостижимое по существу, но и как бесконечное и безграничное.*»

80. Есть три вещи, свидетельствующие об истине, — мог бы сказать основательно и я сам: тварь, Писание и свидетельство в духе, ибо из видимых духовно Писания и твари созерцается единая простая истина и сложная из нее. И кто при помощи трех сказанных предметов последовательно достиг двух из них и стал на них, тот по благодати Христовой обрел непогрешительный путь, ибо от простой истины он достигает умственной «высоты и глубины», а также и беспредельной «широты»⁸⁵. Вследствие этого, пришедши в состояние иступления, он в страхе поет. Из сложной же истины, сверх вышесказанного, он обретает и сердечный мир, и любовь, и радость. Поэтому он в изумлении поет с любовью. Но человек нуждается в большом временном расстоянии, в труде, выносливости, чтобы, отлагая некоторым образом чувства и расторгнув умом доступное им, стать на умопостигаемом, после чего воссиявает в душе созерцание истины. Конечно, я не говорю, что истина для изыскания самой себя для того, чтобы быть постигнутой, нуждается в таких средствах, как временное расстояние, или труд, или выносливость, но я сказал, что человек нуждается в этом; так как именно истина есть единое и простое, хотя при созерцании и показывается вдвойне и почти отовсюду громко зовет смотреть на себя, свидетельствуя сама о себе желающим. Человек же, будучи сложен, сопряжен с чувствами, подвержен переменам и изменению, по временам выходит каким-то образом из себя самого и, сам не зная как, становится против себя, вследствие мнительности поступая лукаво и недугуя неверием. И через эти три недостатка, то есть мнительность, лукавство и неверие, он жалким образом отпадает от истины, свидетельствуемой теми тремя дока-

⁸⁵ Ср. Еф. 3, 18.

зательствами, то есть Писанием, тварью и духом. Поэтому он и нуждается для устранения страшной мнительности в прочем, о чем я сказал раньше: «чтобы, смирившись, ум мог уверовать в простое» и чтобы затем таким образом тотчас при помощи Писания и твари в духе он сразу ясно мог узнать не только самую простую истину, но и сложную из нее, и сверх этого также увидеть, что некогда разделяло его от созерцания в истине и — я мог бы прибавить — что удаляло его от наслаждения. Итак, первая истина есть единое и только одно простое по природе. За нею же следует и сложная из нее из-за нас сложных. И это есть крайний предел нашего ума и самый лучший предмет, к которому направляется всякая жизнь и подвижничество тех, которые руководствовались целью духа, чтобы ум в состоянии наготы, насколько можно, увидел и дивным образом насладился светом от первой и единственной истины и сложной из нее. А это не может произойти никогда иначе, как только через смирение и простоту в вере, через свидетельство Писания, твари и свидетельство в духе. Когда же ум, как бы в зеркале, увидит истину в трех своих способностях посредством свидетельства трех вышесказанных [вещей], тогда опять, как бы возвращаясь от этого [видения], он становится в себе самом гораздо смиреннее, проще и твердо верующим. И оттого он восходит, как говорится, радостною ногою к созерцанию истины, причем она светлее сияет в нем своими лучами. Обращаясь при помощи этого созерцания истины к себе самому, вследствие величия славы, которое он узрел в нем [созерцательно], он нисходит до большего смирения и простоты и поражается, объятый верою; и таким образом снова восходя как бы по какому-то божественному кругу и идя по нему путем смирения, простоты и веры, возвышаясь и видя истину и вводимый сиянием истины к большому смирению и становясь еще более простым в вере, ум не перестает совершать это течение, пока говорится «ныне»⁸⁶, в смирении, простоте и вере, благодаря свидетельству Писания и твари, созерцая в духе истину и снова возвращаясь туда, откуда он двинулся. И таким образом обоживаемый все время благодатию и осияваемый тем, что превышает ума, проводя жизнь, полную всякой радости во Христе Господе нашем, он как бы в предобручении вкушает наслаждения будущих вечных благ.

81. Созерцательная жизнь при помощи следующих трех [средств] естественно становится целью и безукоризненной — именно же: по-

⁸⁶ Ср., напр., Евр. 3, 13.

средством веры, явного причастия Святого Духа и знания мудрости. Ибо созерцание, чтобы сказать определенно, есть познание умственного в постигаемом чувствами, иногда же и [познание] исключительно умственного, отделенного от чувства в людях, идущих к преуспеянию. Вследствие этого нужна и вера. *«Аще»* бо *«не уверите»*, — говорит [пророк], — *ниже имате разумети»* (Ис. 7, 9). Также необходим и Дух, поскольку *«Дух вся испытует, и глубины Божия»* (1 Кор. 2, 10). Поэтому божественный Иов сказал: *«Дыхание Вседержителя есть научающее мя»* (Иов. 33, 4, ср. 32, 8). Затем естественным образом божественная деятельность Духа, конечно, вскипающая или, так сказать, живущая в сердце, и, следовательно, премирно оживляющая, несказанно привлекает к себе ум, собирая его, удерживает его от всякого парения и дает возможность с тишиною, с большим душевным наслаждением, утешением, а сверх того и с божественною любовью наиболее удобно видеть божественное и обращаться вокруг него, представлять себе Бога необычным и подобающим образом и одинаково радоваться о Нем с большими непреодолимыми влечениями [к Нему] и соответственным восторгом. Нуждается ум также в мудрости, как я сказал, потому что *«мудрость»*, — как говорит Писание, — *просветит лицо человека»* (Еккл. 8, 1), просветит для легкого перехода от чувства к мышлению, для восхождения от постигаемого чувствами к умопостижимым и божественным зрелищам и для того, чтобы в умственном откровении узреть невыразимое; просветит для того, чтобы увидеть в ясном созерцании и единовидно представить себе пресущественного Бога. Воистину *«блажен человек, его же аще накажеш Господи, и от закона Твоего научиши его»* (Пс. 93, 12), потому что такой бывает действительно мудр, посредством вразумления приходя к вере и наставлением Духа поучаясь неизреченным тайнам Божиим. Действительно, великое дело есть человек мудрый, ходящий посредством веры в единении и сверхъестественном общении с Духом. И, в самом деле, есть три предмета, как говорится, непреодолимые: Бог, ангел и мужлюбодух. [Этот последний] странным образом тот же ангел на земле, во всяком случае созерцатель видимой твари, искренний таинник несозданных божественных путей или даже даров Божиих, если кто захочет так выразиться, ангелоподражательно уловляющий некоторым образом общим взглядом познание самого Бога, невидимого никаким образом. Таковым бывает, в общих чертах, мудрый верою во Святом Духе и таким образом он бывает блаженным. Впрочем, для меня было бы несомненно доста-

точно сказать то, что рассказывает в Евангелии Лука, именно о Господе Иисусе, чтобы быть свободным от заботы излагать значение и похвалы мудрости и благодати. Ибо в одном месте Писания он говорит так: *«Иисус преспеваше премудростию и возрастом, и благодатию»* (Лк. 2, 52); и опять, что [отроча] *«растяше и крепляшеся Духом, исполняяся премудрости»* (Лук. 2, 52). Теперь же, имея намерение сказать яснее о предположенном, я предлагаю и то, что говорит священный Соломон к Богу: *«Яже на небесех, кто исследи? Волю же Твою кто позна? Аще бы не Ты дал еси премудрость и послал еси Духа Святого Твоего от высоты. И тако исправившася стези сущих на земли, и яже Тебе угодна, научишася человецы, и премудростию Твоею спасошася»* (Прем. Сол. 9, 16—19). Видишь ли, до какой великой силы доходит премудрость при участии Духа? и как далеко от спасения идет тот, кто не стяжал мудрости и Духа от Бога и даже не руководится мудрым и причастником Духа? Если подобное написано о Спасителе, в котором обитала «вся полнота» (Кол. 1, 19) Божества, то, последовательным образом, не трудно будет понять и вообще относительно всего рода человеческого во всей его совокупности, насколько необходима мудрость с содействием Духа и сколько силы и успеха получает духовный мудрец от любодушного Бога, по Его милости «исследуя небесное»⁸⁷ и доходя до познания «совета Всевышнего»⁸⁸ — удивительное дело, и однако это действительно так. Но так как мы изложили столько на этот раз о созерцательном, то следовало бы сказать и не замедлить изложить, хотя несколько, и о созерцании и отчасти направить и как бы напитать мышление расположенного слушателя. Ибо Бог решительно повелевает мыслящим [людям] как щедро уделять, конечно, низшим, так от высших с благоговением получать то, что доступно из божественного просвещения и умственных сокровищ, к людям же равного положения относиться общительно и не тщеславно и вести с ними беседы об умственных предметах и о Боге. Ибо таким образом не только сияла бы очень явно правота и непогрешительность в Церкви Бога жива, но и преподобное прекраснейшее лице любви, признак учеников Христовых, воссиявало бы непрестанно в сердцах наших, готовое излиться через Святого Духа на нас для совершенной и простой любви Бога и людей, и таким образом мы бы проводили на земле жизнь ангеловидную, истинно блаженную, равно как и самую приятную, как привер-

⁸⁷ Ср. Сирах 1, 3.

⁸⁸ Ср. Пс. 106, 11.

женные к той божественной и боготворной двойкой любви, на которой *«висят весь закон и пророки»* (Мф. 22, 40), слаще которой для души нет решительно ничего другого, и в особенности тогда, когда она имеет свое происхождение непосредственно от созерцания и познания Бога и божественного, другими словами, от просвещающей благодати. Итак, кто считает хорошим и прекрасным делом намеренно взойти к Богу, чтобы соединиться с Ним, и действительно воспринять обожение, иначе сказать, спастись, — так как, по мнению боговещанных учителей, без обожения ума невозможно спастись человеку, — тот, при достижимом исполнении заповедей Господних, доходит до возможного созерцания сущего и являемого, причем он не имеет ни слепой деятельности как обособленной от созерцания, ни бездушного созерцания, каким оно, конечно, бывает без деятельности. Вследствие этого с мудростью сообразно разуму и смыслу с писанным священным знанием⁸⁹ он таким образом начинает, как говорится, при попутном ветре, правильно взирать на мир с разумением чувственнопостижимого по указанию бесконечно сильного и бесконечно мудрого Художника и последовательно доходит до бесконечного по силе и по всеобщему различию, насколько возможно для взгляда, и наслаждается и питает подобным образом ум втайне посредством тайного. И именно, с течением времени, проживши безмятежную жизнь в безмолвии, любомудрствуя одно только божественное посредством Писания и видимого мира, он действительно старается, насколько возможно более объединяющим взглядом увидеть духовно тварь согласно Писанию, и предзнаменования согласно истине. Когда это бывает, тогда ум при благоволении и действии поклоняемого Духа возводится к *«видению и знанию священной истины»*, как говорит великий Дионисий⁹⁰, к священной ступени созерцания, собственно говоря второй, то есть к божественным зрелищам и мыслям, без покровов и образов. Вследствие этого, конечно, ум, как бы нагой устремляясь к нагим мыслям и выше всего ставя посредством собственной чистоты и стремления к Богу отпечатлеть в себе, как бы в каком-то самом ясном зеркале, божественные явления, испускающие свет превыше солнечного, будучи при действии благодати воспитан снова на пути доступными для него впечатлениями, доходит как бы до третьей ступени к тем очень многим блаженным зрелищам, и при этом единовиднее и сжато он удачным образом возводит божественные проявления

⁸⁹ С знанием Священного Писания (Н.Л.).

⁹⁰ Дионисий Ареопагит, *Оцерковной иерархии* 1, 3, PG 3, 376 A⁷ 8.

от многих разновидностей к неизреченной любви неизменяемой и тайной единицы, преобразуясь со всем умственным чувством в огонь и сердечную боготворную непрестанную любовь к Богу, как созерцающий под руководством истины и внушения просвещающего Духа. И опять, по великому Дионисию⁹¹, это есть *«божественное причастие единовидному <совершенству>, самому единому, насколько возможно»*. Итак, блаженно взлетая на такие ступени причастия Триипостасного Единовидного, ясно и светло наслаждаясь невыносимыми томлениями божественного упоения и среди него восторженными порывами любви, видя себя уязвленным и как бы сожигаемым любовью⁹², триждыблаженно богоносный и богомыслящий ум очень заметно от наступающего расположения восторгается и действительно приходит в исступление, вошедши светлым лицом в неизреченные тайны богословия, в безочесных взираниях наслаждаясь безначальным и бесконечным, непостижимым и всецело невыразимым и совершенно недомыслимым, и при этом представляет себе как бы какое-то *«бесконечное и непроходное море существа»* Божия, *«превосходящее всякую мысль и о времени и о природе»*, согласно с Богословом, который говорил об этом⁹³. *«Это, — как еще говорит священный Дионисий⁹⁴, — есть пир зрения, умственно питающий и оживающий всякого, кто стремится к нему горей»*, начинающего, однако, от созерцания и знания существ, как говорит этот священноучитель там, где он изъясняет священные знамения нашего священноначалия. Как рассказывает и Василий Великий⁹⁵, говоря: *«Когда кто-нибудь перешедши созерцательным образом красоту в являемом, предстанет перед самим Богом, видение Которого является обыкновенно только в чистых сердцах, тогда, сделав успехи в высших областях богословия, он может стать и созерцателем»*. И опять на изречение Давида, говорящего в Духе *«завтра предстану Ти и узрю»* (Пс. 5, 4), Великий [учитель] говорит⁹⁶: *«Когда я предстану пред Тобою и приближусь умом к самому созерцанию Тебя, тогда я воспри-*

⁹¹ Там же, 376 А⁸⁻⁹.

⁹² Ср. Песн. Песн. 2, 5.

⁹³ Григорий Богослов, Слово 38 (на Богоявление), PG 36, 317 В⁹ ¹⁰.

⁹⁴ Дионисий Ареопагит, Оцерковной иерархии 1, 3: PG 3, 376 А¹⁰⁻¹¹.

⁹⁵ (Пс.-?) Василий Великий, Толкование на Исаию 5, 162: PG 30, 385А (дословно конец звучит так: «Продвинувшись к тому, что выше фискологии, к называемому у некоторых метафизическим, он может стать и созерцателем») (В.Б.).

⁹⁶ Василий Великий, Толкование на Исаию — там же; PG 30, 385В (В.Б.).

му зрительную деятельность при свете знания». Подобное же можно услышать и от священного Максима⁹⁷, который в свою очередь говорит тоже и указывает прямо, каков и сколь великий успех есть созерцание и познание Бога посредством Писания и твари, и что обыкновенно происходит отсюда тот свет знания, благодаря которому бывает блаженное обожение во время взирания, вещь, если и в прежнее время редкая и с трудом встречаемая среди безмолвствующих, то в особенности теперь, вследствие недостатка в лице, которое могло бы научить при помощи опыта, почерпнутого из собственного содержания благодати, как говорит высокий учитель безмолвия святой Исаак Сирин в том слове, в котором именно он начинает беседу о духовном чувстве и созерцательной способности⁹⁸. Так, по крайней мере, говорит священный Максим⁹⁹: «Богодейственными светочами мы называем учение святых как сообщающее свет знания и обоживающее повинующихся», согласно, очевидно, с всесвященным Дионисием, который говорит¹⁰⁰: «Сколько других богодейственных светочей тайное предание боговдохновенных наших наставников ясно даровало нам, последуя указаниям людей просвещенных, тому научились и мы», — и в другом месте он говорит¹⁰¹: «Божественное ведение горей устремляет тех, кто по возможности обращается к нему, в меру их разума, и объединяет в силу простого собственного единения¹⁰²». И снова: «Всякое обнаружение светоявления, нисходящего от Отца, благодетельно проходящее к нам, опять как единотворная сила возвышая упрощает нас и направляет нас к единству и боготворной простоте собирателя Отца, ибо «из Того, и в Нем всяческая» (Рим. 11, 36)»¹⁰³. Понимаешь ли ты, каким образом мудро устремившийся, простираясь горей вследствие обращения, то есть

⁹⁷ Ср. **Максим Исповедник**, *Книга недоуменных вопросов*: PG 91, 1401D (В.Б.). Аналогичные мысли рассеяны по многим творениям св. Максима Исповедника, и поскольку цитата не дословная, точный источник ее указать вряд ли возможно (А.Д.).

⁹⁸ Имеется в виду одно место из слова 43 по нумерации русского перевода (Аввы **Исаака Сирина** *Слова подвижнические*. Сергиев Посад, 1911 [репринт М., 1993], с.181 и далее), где говорится о редкости совершенства ведения в одном человеке. О познании твари и Бога у св. Исаака Сирина см., напр., его слова 3 и 55.

⁹⁹ Цитата не установлена (у В.В. Библихина ложная отсылка).

¹⁰⁰ **Дионисий Ареопагит**, *О божественных именах* 1, 4, PG 3, 592 B² 3.

¹⁰¹ **Дионисий Ареопагит**, *О небесной иерархии* 1, 2, PG 3, 121 B¹⁰ 12.

¹⁰² Буквально: «в опрощающем его единении» (В.Б.).

¹⁰³ **Дионисий Ареопагит**, *О небесной иерархии* 1, 1: PG 3, 120B — 121A (В.Б.).

божественного взирания к Богу, или видит Бога, простираясь горé от существ или соединяется с Богом и обоживается от Писания, будет ли оно преобразовательное или некоторым образом божественное, и как даже таковой называется по имени богом? *«Ибо все, — говорит он¹⁰⁴, — какие только из мысленных и разумных существ по возможности направлены всецело к единству богоначальной сокровенности, непостижимым образом устремляются, насколько возможно, к божественным осияниям его посредством посильного, если позволительно так выразиться, богоподражания, и удостоиваются имени тождественного с Богом»*. Как ясно говорит и богословный язык великого Григория¹⁰⁵, выражающийся о человеке: *«Живое существо, здесь создаемое, направляемое и переходящее в другое состояние, как высшая степень тайны, обоживается склонностью к Богу»*. И священный Максим говорит: *«Духовный образ божественного Писания посредством мудрости преобразовывает до обожения познающих мыслителей, так как вследствие преобразования в них разума, они открытым лицом видят, как бы в зеркале (2 Кор. 3, 18), славу Господню»¹⁰⁶*. Эта созерцательная жизнь требует трех вышеназванных условий: веры, причастия Духа и мудрости знания во Христе Иисусе Господе нашем.

82. Созерцательная жизнь с животворящим Духом наполняет созерцателя в тайне некоторыми многими досточудными умственными зрелищами; не тотчас, не внезапно, но по прошествии некоторого времени и продолжительного научного исследования (τῆς φιλοσοφίας), а также в известной постепенности и как бы по лестнице; и иной раз ты мог бы услышать, как этот созерцающий говорит от избытка покая и уклонения от всего, кроме Бога: *«Един есмь аз, дондеже преиду»* (Пс. 140, 10); иногда же вследствие познавательного обращения к существам [говорит]: *«Яко возвеличишася дела Твоя, Господи: вся премудростию сотворил еси»* (Пс. 103, 24), и следующее: *«Воня риз твоих, яко воня нивы исполнены, юже благословил еси Господи»* (Быт. 27, 27). Иногда же, заставляя взирать с бóльшим устремлением и внушая подниматься к духовным восхождениям, он убеждает говорить:

¹⁰⁴ Там же, 12, 3: PG 3, 293 В⁴. 7 12 (В.Б.).

¹⁰⁵ Ср. Григорий Назианзин, Слово 38 (На Богоявление), 11: PG 36, 324 А¹¹ = Слово 45 (На Святую Пасху), 7: PG 36, 632 В⁸.

¹⁰⁶ Максим Исповедник, Главы богословские и домостроительные 1, 97 (PG 90, 1124 А⁸⁹¹, ср. рус. пер. А.И. Сидорова: Творения преп. Максима Исповедника, кн. 1. М., 1993, с. 232).

«В воню мир твоих в след тещи имам к Богу» (Песнь песн. 1, 3), и следующее: «Вознесу Тя, Боже мой, Царю мой, и благословлю имя Твое в век и в век века. Великий Господь и хвален зело, и величию Его несть конца» (Пс. 144, 1. 3). «Удивися разум Твой от мене: утвердися не возмогу к нему» (Пс. 138, 6). В иных же [случаях] он приготавливает зрителей, устремляющихся горé, петь под впечатлением того, что есть пресущественного в видении: «Ты же вышний во век, Господи» (Пс. 91, 9), и «память Твоя в род и род» (Пс. 101, 13), «зело превознеслася еси над всеми боги» (Пс. 96, 9). Иногда же приводит зрителей к ясному выражению в восклицании: «Несть подобен Тебе в бозех, Господи, и несть по делом Твоим» (Пс. 85, 8), а также показывает духовно созерцающим разумную гору, на которую восходят, и святое место Божие, на котором стоят «неповиннии рукама и чистии сердцем» (Пс. 23, 3–4). Но сверх того дает возможность видеть таким образом пути восхождения до высоты небес и нисхождения до глубины бездн, то есть до тайн Духа; и иногда удивительным образом ставит даже перед созерцанием личного видения в Троице, иногда же среди изумления располагает к созерцанию Иисуса, Его домостроительства во плоти и следующих за ним преестественных тайн, и тогда после многих и блаженных видений он никаким образом не оставляет созерцающего, не введя его небывалым образом просвещенного — о дивная благодать! — на самое лоно Божие, в истинный покой и неизреченное отдохновение и духовное и преестественное наслаждение, чтобы не сказать упоение, красотами Божиими, и в божественный восторг — в те преблагословенные недра, заключающие в себе великую глубину божественных таинств и в достаточной степени приближающиеся к ощущению пресущественности Божией, в те недра, которые в наследие свыше получил и Авраам, когда и Сам Бог стал жребием Авраама по выражению «Аз есмь Бог Авраама» (Быт. 26, 24). Поэтому как Бог есть Бог Авраама по преимуществу, то, следовательно, и недра Божии суть «недра Авраамовы» (Лк. 16, 22). Итак, созерцательная жизнь в Духе, возвышая, вводит в недра Божии, или если кто хочет иначе выразиться, на «лоно Авраамово», во всякой простоте и весьма отрадном веселии; она действительно обоживает и среди душевной сладости и вполне невыразимого наслаждения приводит в состояние блаженства ум, причастный мудрости и возможно более упражняющийся во взирании горé на Христа Иисуса Господа нашего.

83. Так как и тварь и Писание прояснены Словом Божиим и все созерцаемое, видимое духовно, утверждает ум и все силы его ко взиранию и разумению Бога, причем сначала духовно испытывает их действие и влияние сердца, то, в высшей степени мудро поучая, говорит в одном месте священный Давид, [что] «Словом Господним» утверждаются умы, которых он называет в данном случае небесами, «и Духом уст Его вся сила их» (Пс. 32, 6). Когда же именно? «Когда духовная земля», то есть сердце наше, вполне ощутительно и очевидно является полным милости Господней (Пс. 32, 5), то есть духодвижной силы, действия и движения. Но прежде нежели ум ощутит в сердце действие, силу и движение, он не только не будет иметь крепости от созерцательного и духовного рассмотрения твари и божественного Писания и от сведения в один смысл того, что в них заключается, но сверх этого ощущается и очень большой страх, как бы ему не погибнуть от несообразности своих представлений. Вследствие этого именно если бы мы, положим, вздумали предаться созерцанию Бога из Писания и твари, единовидно и единственновидно обобщая многие значения и созерцания существ в один смысл и дух, видя единовидное, простое и безвидное созерцание в неограниченности, беспредельности и безначальности, то постараясь прежде найти сокровище внутри сердца нашего и умолим Святого Бога исполнить землю нашу Его милостию, и тогда, по возможности, свободно предадим горé ум разумению Бога, как сказано, единовидному и единственновидному, простому, безвидному, вечному, бесконечному и безграничному, при созерцании и помощи Слова и Духа.

84. Когда человек вследствие прямых и простых расположений души совершает течение в добродетелях путем добродетелей¹⁰⁷, со смиренными мыслями, в терпении и надежде, основанной на вере, и животворящая и приснотекущая сила и действие Святого Духа водворится в сердце, действительно просвещая душевные силы естественным и явным движением своим и, утешая, направляет к себе возможно скорее деятельность ума и несказанно соединяется с ним, так что действительно ум и благодать в это время несомненно соединяются в один дух: тогда, именно тогда, ум сам собою, вспомошествоваемый вдохновением благодати, переходит к созерцанию, невыразимо прекративши, конечно, действием и светом животворящего и Святого Духа здешнюю рассеянность и блуждание и доходит до откровения божественных духовных тайн, и

¹⁰⁷ В славянском переводе «еже по заповедем». Добротолюбие, т.4, с.151, на обороте (Н.Л.).

всевозможным молчанием и спокойным собственным естественным взором достигает вступления в сверхъестественные невыразимые таинства, и настолько более он созерцает и бывает богообъемлем и простирается, по возможности, видеть Бога со знанием божественного, собранного из священных чтений, насколько он разумно уединяется, смиряясь и молясь при содействии помощи Божией во Святом Духе. И поэтому он тогда не бывает также и вне богословствования, но именно одновременно с этим он на самом деле бывает богословом и не может не богословствовать даже непрестанно. Но увы! все то, что только ум видит без названного небесного дара и, следовательно, без Духа, ясно приснодвижно дышащего в сердце, — это только его мечты, и сколько бы он ни богословствовал, все это пустые слова, проливаемые на воздух, не пробуждающие, как следует, чувства души: ибо он находится под влиянием слуха и слов, идущих извне, откуда главным образом, к несчастию, нашло себе доступ всепагубное блуждание умопредставлений и самого богословия, а не из сердца, вдохновляемого наитием просвещающего Духа, откуда происходит единовидная истина умопредставлений и непреложная истина богословия; ибо, вообще говоря, во всем том и, конечно, и в сердце, где у причастника присутствует явно животворящая и просветительная сила и действие Духа, или дыша, если угодно так выразиться, или истекая в непрестанном обилии, — там не бывает умственного единства, но скорее — разделение, не бывает силы и остановки, но слабость и изменчивость, также равным образом, нет там света и видения истины, но скорее мрак и пустой вымысел мечтания и вообще путь бессмыслия и самообольщения. Ибо ум, по учению отцов, может проходить область созерцания тремя способами или путями: то есть естественно, сверхъестественно и противоестественно. Когда ум видит в предмете что-нибудь духовное, то он видит по природе, однако же при сверхъестественном действии Духа; когда же он случайно видит в личном образе, а не на предмете, демона или ангела, то, если ум объединен в мире и просвещение Духа возжигается сильнее, он видит сверхъестественно и, как очевидно, не заблуждаясь; если же ум, смотря на видимое, разделяется и помрачается и угасает животворящая сила, то он видит противоестественно, и это видение свойственно заблуждению¹⁰⁸. Поэтому, если только мы желаем быть в здравом и целомудренном уме, нам не должно ни простираť ум к духовному видению в

¹⁰⁸ По славян. «прелести», то есть самообольщению (Н.Л.).

личном образе, ни даже каким бы то ни было образом доверять видению, если сердце не направляет выше указанным образом своей деятельности и движения силою Святого Духа.

85. Некоторые пытаются небесною росой благодати врачевать распадение страстей своих и поступают, конечно, весьма хорошо. О них, очевидно, и написано: *«Роса, яже от Тебе, исцеление нам будет»* (Ис. 26, 19). А у некоторых эта так называемая роса как-то соединяется с большим божественным восприятием и превращается в манну и как будто бы из какого-то зернового хлеба некоторым образом делается печеным через сокрушение сердечным смирением, водою слез и огнем духовного разума, причем достойным и вполне естественным образом она подвергается этому действию [благодати] и становится настоящею ангеловидною пищею. Об этом, главным образом, применительно к смыслу, и сказано: *«Хлеб ангельский яде человек»* (Пс. 77, 25). Но есть люди, для которых по мере преуспевания каким-то более возвышенным образом их собственная природа явно становится и является манною. О них Евангелие говорит: *«Рожденное от Духа дух есть»* (Ин. 3, 6). Первый разряд — мудрых безмолвников, следующий за ним — подвижающихся в молчании с божественным познанием, а третий — тех, которые вообще стали просты и изменились во Христе Иисусе Господе нашем.

86. Духовно избежав по благодати, как подобает, Фараона, Египта и тамошних ужасов и тягостей, а также и плотской жизни, поднимающей страстные волны горечи и едкой злобы; ставши в духовном уединении, то есть в положении, свободном от духовных фараонитов, и, вообще говоря, испытав и избавившись в духовном смысле от бедствий, тяготевших в то время чувственным образом над евреями, ум вслед за тем безопасно вкушает душевным чувством духовную манну, образ которой древле вкушал Израиль чувственно (Исх. 16, 35). И вначале при воспоминании он желает иногда духовных жертв египетских, как тех вещественных мяс (Исх. 12, 8), по большей части с опасностью и в такой же степени неуверенно, и, конечно, при этом он испытывает отвращение от себя Божества, пока мольбою при снова возвращающемся раскаянии подобающим образом не умилоstit Божества. И, конечно, если кто-нибудь чаще насыщается манною в спокойствии, то с течением времени, когда благодать станет придавать ему значение и силу, он, очевидно, очень ясно видит, как духовная плоть его некоторым образом претворяется в природу манны, как можно было бы сказать;

но у такого ума, ядущего манну, есть духовные весы¹⁰⁹ и весовые чаши, пользуясь которыми как мерою для манны, он собирает никак не более того, сколько потребно для своего дневного пропитания, чтобы, собранная в количестве превышающем умеренность, сделавшись добычею червей, она не погибла вся, а вместе с нею от недостатка пищи не погиб и ум, не соблюдающий меры. Может же быть заметно, что ум, ядущий манну, если он не питается чем бы то ни было другим, явно проводит лучшую жизнь, нежели всякий ядущий что бы то ни было и как бы то ни было, говорю же духовно. Однако признаком того, что и сам он от свойства питания некоторым образом переходит, так сказать, в качество манны, служит отсутствие стремления к чему бы то ни было постороннему, чего он желал прежде, и когда он повсюду может есть манну и станет младенцем, прилепившись к благочестию; да ведь, конечно, и неудивительно, что кто-нибудь переходит в качество того, что он постоянно вкушает и чем насыщается в течение долгого времени. И превращение ума в свойство манны не может никаким образом быть неправдоподобно, ибо постоянно и непрерывно принимаемая пища естественным образом имеет свойство превращать в себя питаемое. Тогда ум не только явно занимает положение ангела, но и становится участником божественного сыноположения, достойным образом переходя *«от духовной славы в славу»*¹¹⁰, не только взирая на единое, но и становясь сам с собою единое, и в нем он живет и премирно наслаждается, и, так сказать, вкушает невыразимых таинств боговидно и боголюбезно во Святом Духе и действительно становится некоторым образом в соответствии с видимым и с воспеваемым, так что видит себя в состоянии манны. В этом положении он гораздо выше и почетнее того, который знает, что он ест манну, но не превратился в некоторое состояние манны. Ибо первое состояние можно иногда испытать при первоначальном собрании ума в мысленное единение с самим собою, второе же есть ясное проявление более очевидного единения, откровения разумных тайн, высокого отрешения от всего и наиболее упрощенного умозрения.

87. Ум от природы прост, потому что просто и то, образ чего он есть, то есть Божество. Будучи же таков, он любит также и просто действовать. Ибо все любит тождественное себе по естеству. Но ум ощущает разнообразные впечатления не сам собою, но посредством чувства и постигаемого чувствами, при помощи которых у него проис-

¹⁰⁹ «Весы»: ср. Лев. 19, 36.

¹¹⁰ Ср. 2 Кор. 3, 18.

ходит восприятие умственных предметов. Когда же он поставит между собою и чувствами с предметами их постижения свое собственное разумение, которое по возможности умело разбирает и судит, и ни чувств не делает слабее должного, ни легкомысленно помрачает или неблагородно превозносит красоты чувственных предметов и пренебрежительно унижает пред ними силу ума, но благоразумно отдает каждому должное; тогда тотчас ум становится единым с собою, приходя в прежнее состояние простоты, как он был от природы, и уклоняясь от раздельного, и снова естественно начинает любить единое и простое и деятельность единственную и простую, и любя именно ее, он ищет, а ища делает свой полет превыше всякого соединения [с чем бы то ни было], пока не найдет истинно и существенно единого простого, что и есть Бог. Тогда именно одними только крылами Его то покрываемый, то возвышаемый, ум веселится, как естественно ему предаваться веселию, когда он богохранит и богоносим.

88. Облако страстей, нашедшее на рассматрительную часть души, как бы некая мрачная толща, заставляет видеть иное вместо того, что есть в действительности. Когда же частою молитвою и исполнением заповедей и устремлением горé к созерцанию Бога ум при помощи благодати уничтожит названную мрачную оболочку, он сам собою видит ясно, что [зрит] Бога, никаким образом не нуждаясь для этого в истолкователе, как видящий чувственно не нуждается в том, кто мог бы указать, если только на зрачке своего глаза он не имеет чего-нибудь раздражающего и затемняющего. Ибо как постижимое чувствами усвоится чувствами, когда они здоровы, так умопостижимое становится достоянием мыслей, чистых от облака страстей, и как от чувственного восприятия обыкновенно происходит постижение чувственного, так и от умственного взирания — видение умственного, после чего по благодати Божией бывает безвидное, бескачественное, невоображенное и простое созерцание Бога, которое, сдерживая ум, делает его свободным от всего чего бы то ни было, постигаемого чувством и умом, заключая его в глубину бесконечности, непостижимости и безграничности в изумлении и удивлении, которых нельзя выразить словом.

89. О Владыко, Вседержительное начало всего видимого и умозримого, Несозданный, имеющий безначальное началом, и Бесконечный, имеющий границу безграничное, Необъятный, имеющий преестественное Своею природою, Неосуществленный, как имеющий существом пресущественное, Невидимый, имеющий видом Своим безвидное, Не-

тленный, имеющий свойством Своим присносущее, Неисследимый, имеющий безобразное Своим образом, Безграничный, имеющий местом безграничное, Непостижимый, имеющий постижением непостижимое, Непреступный и Недомыслимый, знанием и созерцанием имеющий незримое и непознаваемое, Неисповедимый, имеющий словом безгласие, Несказанный, имеющий изъяснением неизъяснимое, Непонятный, имеющий мыслию недоступное уму, Превысший, имеющий вообще Своим положением возвышение над всем. Весь ты чудо, мир, упование, любовь, сладость, душевное веселие, упование во всем¹¹¹, воистину свобода от забот и радость, единственная воипостасная¹¹² слава, царство, мудрость, сила. Поэтому Ты, несказанный Боже, естественно становишься невыразимо отрешением от всего видимого, упокоением от всего умозримого, и в Тебе обретается дивный покой для созерцающих Тебя, с причастием Святого Духа.

90. *«То, что составляет предмет удивления, то есть божественное, вызывает наиболее сильное влечение, становясь же желаемым, оно очищает, — как говорит богословный голос Григория¹¹³, — очищая же, оно делает боговидным, а когда они станут таковыми, то оно беседует с [ними], как уже со своими».* Но не только Бог таким образом [относится к ним], но и так очищенные обращаются с божественным и с Богом как со своими, «в духе и истине» (ср. Ин. 14, 17). Поэтому и Богослов далее¹¹⁴ говорит: *«Бог, соединяющийся с богами и знаемый [ими]»*. Видишь ли ты чудо единения? Ведь [св. Григорий] говорит: *«Бог, соединяющийся с богами»*. Если же есть некоторым образом соединение одного и того же, то, очевидно, равным образом одни и те же бывают и душевные расположения и наслаждения. Поэтому говорит [св. Григорий]: *«и знаемый»*. Точно таким же образом, следовательно, и боговидные и боги по благодати беседуют с божественными и Богом как со своими и познают, как Бог подобным же образом созерцает, беседует и пребывает в единении с теми, которые по сказанному становятся боговидными и богами. Поэтому великий Григорий прибавля-

¹¹¹ Букв.: «во всех».

¹¹² ἐνὶ ὁλότητος; в рус. переводах опущено — возможно, потому, что слово понято как синоним предыдущего τῷ ὄντι, «истинно». У Каллиста этот эпитет часто употребляется в значении «сущностный».

¹¹³ Ср. Григорий Назианзин, Слово 38 (На Богоявление), 7: PG 36, 317 C⁹; ср.: Слово 45 (На Святую Пасху), 3: PG 36, 628 A⁵.

¹¹⁴ Там же (Слово 38, C¹²⁻¹³; Слово 45, A⁹).

ет¹¹⁵, и вполне основательно, для пояснения: *«и Бог, может быть, настолько познается чистыми и этими богами, насколько уже Он знает их соответственным образом, как Бог по естеству богов по положению»*. В какой же именно степени мог бы ты представить себе это подобие, рассуждая правильно? Действительно, весьма блаженны те, которые должным образом со всею силою души и духовным знанием простираются к видениям и созерцаниям, когда ты видишь, как все, пребывающие в Боге, по непостижимости Божией повергаются в пречудное удивление и такой великий восторг по причине присущей Ему безначальности, необъятности, безграничности и вообще вечности и бесконечности. С этих пор душа их с любовью *«прилепляется вослед Богу»* (Пс. 62, 9) и, истаявая среди блаженства, какое невыносимое томление испытывают они в созерцании божественного Лица и несравненной красоты Его! И тогда последовательно они, конечно, очищаются таким образом и, подвергаясь божественному влиянию, становятся боговидными и богами и разумным образом соединяются с Богом. По крайней мере такой [человек], уже ставши с преимуществом обоженных в согласии с их сверхъестественным даром обожения и единения с Богом, удивительным образом понимает всякое духовное чувство и всякое желание, благодаря превосходству красоты их, и вокруг себя он имеет таких, которые с услаждением, как бы те же ангелы, поют непрестанно и вполне подобающим образом: *«Бог ста в сонме богов, посреде же боги рассудит»* (Пс. 81, 1), и следующее: *«Бог богов Господь глагола и призва землю»*, то есть земнородных, *«от восток солнца до запад»* (Пс. 49, 1). Поэтому и *«князи людстии собращася с Богом Авраамлим»* (Пс. 46, 10) и в последовательном порядке стали вокруг Бога, [и] якоже *«серафимы стояху окрест Его»* (Ис. 6, 2), воспринимая божественные осияния премирных таинств и неразлучно держась Бога, бесконечное число раз бесконечно превосходящего всех. Если же *«чистые сердцем, — по изречению Господа, — блаженны, яко тии Бога узрят»* (Мф. 5, 8), то разве не явно блаженны созерцатели, очищаемые удивлением от познания Бога и с преспеянием восходящие к достоинству Божию? Итак, следовательно, желающие блаженства должны подвергнуться обожению и таким образом стать недвижно, как херувимы, вокруг Бога, и со всевозможным старанием держаться созерцательного знания и деятельности во Христе Иисусе Господе нашем.

¹¹⁵ Там же.

91. Более всего хочу я узреть [Тебя] и затем, конечно, воспеть Тебя, Животворче, Жизнь видящих Тебя где бы то ни было, Господи Боже мой! Но и желая, я не умею, как достойно, назвать Тебя, и поистине я недоумеваю и томлюсь. О, как располагается ум к Тебе, Владыко, Творче всемудре, и, видя Тебя одного, наслаждается миром и отдохновением, свойственным ему. К тому же, как естественно, ум, освободившись и упразднившись от внешнего и видимого обращения с миром, даже стремится мыслить о себе самом, и главнейшим именно образом с естественной быстротой размышлять о более возвышенном и обращаться на самом деле к предметам более тонким, нежели его собственная невещественность. Без сомнения, и естественным образом он быстро как бы сам собою восходит к превосходнейшему из всего и превысшему всякой невещественности, очевидно, к Тебе, и, понятно, получает помощь при этом главным образом в содействии Святого Духа посредством веры и, конечно, таким образом простирается горé, или же скорее, как и бывает на самом деле, ум, увлекаемый духовными предметами, окружающими Тебя, как бы до известной степени сродными ему, томится сильным желанием увидеть Тебя со всем усердием души. Но какие чудные и блаженные впечатления естественно испытывает он, так как ведь и природа у него, как я сказал, будучи духовна и, конечно, более всех созданий летуча и быстра, соответственным образом имеет и предмет своего стремления духовное и ощущает потребность мыслить, как чувственные животные — есть, ибо для ума мыслить некоторым образом значит то же, что — есть для животных, одаренных чувствами. Ибо от мышления ум получает свойство и жить, и расти, и наслаждаться, и веселиться, как у животных, одаренных чувствами, это же происходит от питания. Подобное же состояние ум, конечно, испытывает от деятельности, то есть от мышления в особенности и более всего тогда, когда его желание несказанно достигнет Тебя, по духовной Твоей благодати, соединившись в услаждении неизреченною Твоею славою. Ибо что именно естественно может испытывать существо, имеющее особенное стремление к чему-нибудь, при встрече с чем-либо привлекательным и в особенности с таким, каков Ты, и притом при содействии Твоего промысла к такому великому предмету желания, каков Ты? Ибо Ты, Царю всемудрый, всесильный, преблагий Господи, создавши мыслящее живое существо — ум, делаешь его способным находить естественным образом большую радость в Твоих [совершенствах], ощущать невыразимый восторг с изумлением в божественной любви к Тебе

и как бы некоторое иступленное одушевление к Тебе от подобного упоенного вдохновения. И ум, созданный в высокой степени любящим прекрасное, находится именно в таком положении, а вследствие сильной любви к прекрасному, как естественно и последовательно, он имеет сознательное стремление мыслить самое лучшее, всегда желать высшего и дальнейшего и иметь радостное чутье от действительности к лучшему. Каковым же Ты являешься [ему] и как в высшей степени мудро Ты восхищаешь его в то время, когда он услаждается влечением к созерцанию Тебя и со всем расположением души уклоняется решительно от всего, кроме Тебя одного! Ибо Ты, сладчайший, не являешься ни исключительно различным, ни простым, ни постижимым, ни непостижимым, ни страшным, ни кротким, но то тем, то другим, чтобы таким образом с той или с другой стороны движение, а также и изменение ума решительно не могло несколько склониться к одному какому-нибудь из предметов, которые вне Тебя, вследствие разнообразия или простоты, вследствие стремления непостижимости или постижимости, вследствие страха или кротости, и так как Ты, преблагий и прекрасный, заключаешь в Себе всецело единое благо и красоту и творческое начало всяких благ и красот, то уму нельзя ни в чем другом, кроме Тебя, вполне созерцать, пребывать и разнообразно и многообразно наслаждаться. Ибо Ты содержишь в себе все в совокупности как разумная причина его и обретаешься превыше всего как бесконечное число раз бесконечно прекрасный Творец [его]. Поэтому, будучи един по существу, Ты, Боже, бываешь различным образом созерцаем посредством проявлений деятельности вследствие множества их; а, с другой стороны, Ты созерцаешься множественно вследствие безличия их. Ибо самое удивительное и изумительное то, что, в чем именно Ты бываешь, в том, с другой стороны, Ты опять являешься непостижимым¹¹⁶. Ведь Ты, как вполне непостижим по существу и по деятельности, так сверх того никаким образом необъятен и по силе. Ибо кто нашел меру силы Твоей? Кто познал Твою премудрость? Кто исследовал пучину Твоей благодати? И вообще, кто в совершенстве постиг что бы то ни было из Твоего?¹¹⁷ Однако же Ты все-таки постижим соответственно этому некото-

¹¹⁶ В этом месте очевиден пропуск слова *ἀλητός*, которое было в греческом оригинале славянского текста. В славянском Добротолюбии здесь: «Ибо еже есть чуднейшее и ужасное, яко аще и бываеши яве постижим, отсюду паки непостижим образом сим бываеши». В греч. изданиях только *ἀλητός* «постижим», без *ἀλητός* «непостижим» (Н.Л.).

¹¹⁷ Ср., напр., Прем. Солом. 9, 17; Ис. 40, 13.

рым иным образом. Но, конечно, ум, начиная созерцать от духовного, заключенного в являемом, идя последовательным образом, восходит к единому и непостижимому, которое вокруг Тебя, Спаситель, и по причине сладости и сильного наслаждения постижимым и вследствие любви к прекрасному он с усердием спешит и некоторым образом ревнует восходить как можно выше. А так как он не в силах проникнуть далее, то, признавая, как и должно, что ускользящее от него как лежащее превыше, бесспорно превосходнее [его], вследствие этого он бывает одержим какою-то великою страстью любви и равным образом восторженно одушевляется к Тебе и возбуждает в душе пылкие желания, делая из постижимого средство возжигать божественную любовь к непостижимому и обращая свое недоумение в орудие приобретения [разных степеней] любви. Так как постижимое относительно Тебя не столько услаждает [ум], Всемудрый, сколько воспламеняет ускользящее от него и вследствие недостижимости познания предуготовляет и сильное удивление и особенное желание, то я мог бы прибавить, что даже заставляет искать вовсе не того, что Ты по существу, — ведь это ни для кого решительно никаким образом не доступно; но непостижимо и то, что составляет предмет существенной божественной силы и деятельности и вообще все духовное, созерцаемое вокруг Тебя, Боже, и являющееся предметом богословия, так оно, как сказано, бесконечно по объему и неисследимо по множеству. К тому же, хотя и вообще невозможно достигнуть предела этих вещей как бесконечных, но через приближение к Тебе посредством очищения и через взирание на Твою красоту можно достигать более ясных и светлых видений того, что Тебя окружает и подобным образом обоживаться. Оттого Ты и опаляешь язвою любви ум, подобающим образом пребывающий в Тебе, просвещая его все более и более и действительно вводя его в какие-то недоступные тайные пренебесные зрелища. О, Единице Препетая и Троице Пречестная! Бездонная глубина силы и премудрости! Как из самого ли рабства — если бы кто хотел так выразиться — или даже из состояния приписки [к нему] Ты вводишь ум, законно очищенный, в самый божественный мрак, покрывающий Тебя, ведя его «от славы в славу» (2 Кор. 3, 18), хотя однако же часто он пребывает и внутри этого пресветлого мрака, в который древле был введен Моисей (Исх. 20, 21). Или этот есть образ того или тот образ этого, только знаю, что это есть очевидно духовный мрак, и божественным и преестественным образом в нем несказанно совершаются в тайне души таинства духов-

ного единения и любви: те, которые вводятся с осиянием просвещающего Духа, понимают это очень ясно.

92. Кто не радуется, Господи Троица, когда с должным расположением видит, что Ты — Царь и непрестанный правитель и раздаятель всего чего бы то ни было прекрасного и доброго и источаешь богатство всего этого? И кто мог бы радоваться истинною радостью прежде видения¹¹⁸ Твоего вседержительного владычества? Очевидно, что никто никаким образом. Поэтому действительно *«блаженни чистии сердцем»* (Мф. 5, 8), потому что они видят оком души Тебя, Который воистину духовная радость по преимуществу, и радуются они с веселием и наполняются великою душевною сладостью и невыносимыми порывами любви, часто выдерживая борьбу и с телесными обстоятельствами и терпя от демонских нападений. Ибо духовный свет красоты лица Твоего, Господи, бесконечное число раз бесконечно возвышен над какою бы то ни было прикосновенностью к мирской печали, если кому дается по благодати освещаться им. Поэтому Ты являешься совершенным наслаждением, совершенным желанием, предметом святого стремления, невыразимой любви. Поэтому любовь Твоя невыносимыми сверхъестественными жалами уязвляет тех, кто некоторым образом видит Тебя. Поэтому с сильным и неослабимым напряжением следуя за Тобой *в воюю мир Твоих* (Песнь песн. 2, 5; 1, 4) устремляются души¹¹⁹ тех, которыми Ты видим, несказанный Боже, и сии пытаются всячески влечь Тебя к себе, будучи всецело побеждены и удивительным образом истаявая от томления по Тебе. Поэтому они незабвенно имеют Тебя в уме, находясь в состоянии восторга от Твоей преестественной красоты. Скорее же прежде Ты непрерывно и духовно содержишь сердца их, конечно, и ночью и днем, и сон отлетает от очей их, и сладость.....¹²⁰ не только им..... но хотя они остаются спящими, все время, однако *сердце их бдит* (Песнь песн. 5, 2) и в таком положении, и *«они радуются»*, — как говорит пророк, — *на ложах своих*» (Пс. 149, 5). И равным образом они видят, привязываются и не знают, что с ними произойдет, недоумевают и изумляются вследствие расположения несказанной светлости Твоего

¹¹⁸ «при виде» в рус. переводах ошибочно (у Лосева исправлено при этом по смыслу «мог бы» на «не мог бы»).

¹¹⁹ В рус. переводах «сердца».

¹²⁰ Нижеследующий отрывок, не имеющийся в славянском Добротолюбии, представляет из себя текст, довольно испорченный по языку вследствие своей фрагментарности. В греческих изданиях конец трактата явно оборван и имеет пропуски (Н.Л.).

Лица, вследствие величия славы святыни Твоей, вследствие премирных *восхождений* Твоих, которые они *полагают* в себе самих (Пс. 83, 6), вследствие таинственных откровений, вследствие бесчисленных тайных и невыразимых весьма прекрасных и весьма благих даров, окружающих Тебя, Отче!.... и Ты утверди тех, которые *«живут в праведности с лицом Твоим»* (Пс. 139, 14).....

Каллист Ангеликуд

СЛОВО XVI

О ДУХОВНОЙ БРАНИ И О СОГЛАСНОМ С НЕЙ СВЯЩЕННОМ БЕЗМОЛВИИ¹

*Перевод с древнегреческого М.В. Грацианского
под редакцией и с примечаниями А.Г. Дунаева²*

1. Вступление

Поскольку не столь тяжким оказывается говорить о таковых вещах, сколь трудным узреть представляющееся взору, распознать его и либо принять, либо отвергнуть, достойно воспротивившись, нужно поразмыслить, таким образом, и об этом. Так же как и видимое, духовное борение, как оно обыкновенно представляется, требует решительности и душевного стремления при покорении со всею силою желанных земель. И, естественно, нуждается оно в оружии и военачальнике так же как в очах³, свете и месте, с помощью которых можно двинуться в поход, устремившись всей душой, и, следуя цели, повергнуть противника и обрести, как полагается, победу. Итак, пусть очами будут ум и разумение; светом от духовного *Солнца правды*⁴ — осиявание, [исходящее] от [всего] сущего посредством веры, или, скорее, читаемое с божественных скрижалей умное просвещение; подобающим же местом, как это естественно, — священное и безмятежное безмолвие. Ибо гово-

¹ Учитывая устоявшуюся традицию, слово *νοερός* мы передаем двумя способами — чаще «духовный» (точно так же переводится и *πνευματικός*, но избежать дублирования невозможно), реже «умный» (точнее отражает корневое значение), а *ἡσυχία* как «безмолвие», сохраняя этот важный богословско-аскетический термин на всем протяжении трактата и почти не употребляя более точного варианта «покой».

² Примечания составлены с использованием аппарата греческого издания; дополнительно установлены отдельные цитаты и аллюзии (в основном из Священного Писания), не указанные в издании Кутсы.

³ Здесь в значении «соглядатаи, лазутчики, дозорные, наблюдатели». Точно передать метафору, употребленную в этом и следующем предложениях в двух контекстах, невозможно.

⁴ Обычное в богослужебных текстах, вслед за пророком Малахией (3, 20),

рит Бог Каину: «Согрешил? Умолкни» (Быт. 4, 7), — чтобы, конечно, ум, вернувшись в естественное свое состояние, соответственно узнал, в чем же он согрешил, и равно возрыдал как должно, осудив многое в себе, и, таким образом, начал бы восходить к Богу, радующемуся нашему обращению и ожидающему /принимающему/ раскаяние. Посему и Сам Он ясно говорит, что *взирает на безмолвного* (Ис. 66,2); и по словам Василия Великого, безмолвие является началом очищения души⁵, а божественный Григорий Богослов нарек его «обожествующим»⁶: первый, указав начало, а второй — конец. А Давид, исполненный Духа, познанием Бога полагает следующее изречение, идущее, кроме того, от самого Бога и гласящее так: «*Успокойтесь (συχλάσατε) и познайте, что Я — Бог*» (Пс. 45, 11). Ибо и сам надежнейший, так сказать, руководитель⁷ в покое, блаженный Исаак, сказал: «*Если любишь покаяние, возлюби и безмолвие*»⁸, а также: «*Внешние чувства мертвы, а внутренние живы*»⁹, верно указав и сам, таким образом, начало и конец.

2. Что есть начало покоя и что — конец

Ведь раскаяние есть действительно начало, а конец — оживление внутренних чувств, в котором обыкновенно проявляется неомрачаемое божественное познание: «*Оживи нас, — говорит Давид, — и мы будем призывать имя Твое*» (Пс. 79, 19), а также: «*Оживет душа моя и восславит Тебя*» (Пс. 118, 175). Ибо как суетная (συκεχυμένος)¹⁰ жизнь

метафорическое мессианское именование Христа. Ср. с предыдущим трактатом Каллиста, §2.

⁵ Письма 2, 2; PG 32, 228A.

⁶ Слово 3,1; PG 35, 517 A⁸ (θεολοῖον относится к ἐρτηρία).

⁷ ποιητής, букв. «стоповодитель»; в словаре Lampe'а только однокоренные слова, но слово, хотя и редкое, не является неологизмом: его можно найти у древних поэтов и ряда церковных писателей (преимущественно Феодорита).

⁸ Исаак Сирий, Слово 34, ed. Joahim Spetsieri, Athenae, 1895, p.152 (по рус. пер. слово 41, с.174).

⁹ Слово 85, ibid., p.339 (скорее всего, имеется в виду 21 слово по рус. пер., с.94: «безмолвие умерщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения»).

¹⁰ Это слово несколько раз встречается в трактате, но каждый раз приходится переводить его по контексту. Буквально оно означает «слитие», «слитность», подразумевается «с миром». Так, в одной из употребительных утренних молитв (седьмой, ко Пресвятой Богородице) оно встречается в выражении «мирского мя превышше слития сотвори».

есть причина мрака и, как следствие, отступничества от Бога и незнания [Его], что и есть смерть души (из-за которой называют даже и телесно живущих умершими и мертвыми из-за их отдаления от Бога, которое произошло от увлеченности мирским, как говорит Павел¹¹ о вдове, умершей от мрака роскоши, хотя и живущей телесно, и сам Господь говорит: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. 8, 22), называя мертвецами живущих по-мирскому и слившихся с миром, которых [и самих] в другом месте¹² называет он *миром, не могущим принять* умпостигаемый *Дух* Божий из-за приверженности к видимому миру), — так, с другой стороны, несуетная (*ἀσώφρωντος*) и безмолвная жизнь является началом умного света и, следовательно, обращения и познания Бога, что, как явствует, Господь и нарек жизнью вечной, говоря: «Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога» (Ин. 17, 3), причастившиеся же таковой жизни получают ее от Духа Святого, ибо есть он, по словам <Символа веры>¹³, «Дух Святой, животворящий». Стало быть, познающий Бога в жизни своей обладает Духом Божьим. Но, поистине, познание [Бога] является из безмолвной жизни, и принятие Духа естественно должно быть следствием безмолвия, которое есть столь великое обоживание и условие подаяния Духа Святого. Потому правильно, как мне кажется, было быть запертыми в горнице ученикам Господа и естественно там ожидать обещанного о Духе¹⁴, ибо были они объаты верой и надеждой [своей] ни к чему другому не стремились. Потому-то и обрели они обещанное в избытке и по достоинству, ибо благодаря тому, на что они, уверовав, возложили свои надежды и чего ожидали, принимают, словно некую награду со всем подобающим за доброе терпение, тот тем более великий, что сверхъестественный, дар, — получив совершенство, осветившись, как бы в виде огня, Духом и став через это *светочами мира*¹⁵ и *солью земли*¹⁶.

3. Что есть безмолвие, и о мире

Определенно, что безмолвие есть удаление от чувственного и стремление к умпостигаемому, почему оно и является по преимуществу приближением к Богу. Сказано: «[Далеко] удалился я, бегая, и водворился

¹¹ См. 1 Тим. 5, 6.

¹³ 8-й член.

¹⁵ Ср. Флп. 2, 15.

¹² Ср. Ин. 14, 17.

¹⁴ См. Деяния 1, 4. 13—14.

¹⁶ Ср. Мф. 5, 13.

в пустыне» (Пс. 54, 8). Для чего же? — ибо *«ожидал я Бога, спасающего меня»* (Пс. 54, 9): ведь, упомянув о многом, рассказывает сей божественный [муж] происходящее во граде, достойное всяческого осуждения, малодушием и смутой зовя творимое там. И воистину, трудно избежать опасности греха тому, кто оказался среди мира, чтобы не сказать, в среде демонов. Ибо велика и жестока ведомая демонами в мире война, немалое содействие в чувственном для себя почерпающая. Для тех же, кто утвердился вдали от чувственного и к тому же, как следствие, силится задушить в себе всякое чувственное [восприятие], сильно отличается накал [этой] войны и ровно настолько, насколько более слаб этот накал для обстреливаемого только, да и то издали, чем для того, кто идет в самые руки врагов для рукопашной. Потому-то божественный муж, *далеко бежав и удалившись*, приходя *в пустыню и водворяясь* там, вопиет, объясняя причину своего похвального бегства, и говорит открыто: «Многим мраком исполнился мир, и многое уязвимо из-за грехов многих, и весьма трудно превозмочь войну демонов в миру: ведь до того, как откроется злой умысел оной, причиняет вред тот, кто правит разумом большинства. Поэтому *«[далеко] удалился я и оставался в пустыне»* (Пс. 54, 8), именно для того, чтобы не одолела меня запутанная сеть прихотливых козней демонов. Ибо знаю я, что *«ежели не возобладают надо мною, тогда я буду непорочен и чист от великого греха и будут во благоволение слова уст моих, и поучение сердца моего пред Тобою всегда, Господи, Помощище мой и Избавитель мой»* (Пс. 18, 14–15). Затем, успокоившись в бегстве от мира и безмолвии, как подобает, достигнув очищения от грехов, <я дождусь момента, когда> *«и поучение сердца моего пред Тобою всегда, Господи»* (Пс. 18, 15), подобно сказанному: *«ожидал я Бога, спасающего меня»* (Пс. 54, 9). Ибо обращение разума ни к чему другому, а только к Богу, как я считаю, свойственно чину очищения, в целом же, скорее, [чину] просвещающему и сообщающему совершенство».

4. Деяния безмолвия

Поскольку, как сказано, безмолвие является началом очищения души, а тем самым оказывается и обоживающим, то ясно [из этого], что оно есть место и, скорее даже, путь, принимающий восхотевшего с праведнейшим духом взойти к Богу, вводящий его прямо в лоно Божье и мирно и без потрясений приготавливающий идущего по нему увидеть

сначала западни, хитрости и коварные приращения врага душ наших и противостоять им духовно, с разумом и мудростью; а затем возводящий его, хорошо и доблестно сопротивляющегося [им], к божественным осияниям и просвещениям, а также прямо приводящий к духовным откровениям божественных таинств, и соединяющий неизречно с Богом, и всецело обоживающий, и, одним словом, приобщающий к божественной и сверхъестественной любви (ἔρωτα) в духовной славе, какую только возможно представить, и, следовательно, к честнейшей и искреннейшей любви (ἀγάπην) к ближнему. Если же, стало быть, следуя за Богом, обоживающий покой действительно обладает всеми в совокупности наилучшими благами и красотами и, имея своим началом простую веру, основанную лишь на слове¹⁷, достигает веры сущностной (ἐνυπόστατον), наглядное изображение которой есть явленная Богом Моисею скала, имеющая расселину, через которую узрел он *задняя* (τὰ ὀπίσθια) Бога¹⁸ (ведь на самом деле сущностная вера являет, словно некую расселину, умопостигаемую ясность в предметах сущих и являемых и через эту ясность дает боговодительствуемому уму зреть не существо (οὐσίαν) Бога, которое тогда было названо Моисею «лицом Божиим», а созерцать весьма явно то, что вокруг Бога, то, что богоносцы именуют *задняя* Бога), то единственно только муж, [стяжавший] безмолвие, естественно имеет возможность исполнить заповедь Духа Святого, реченную через Давида: «*приступите к Нему и просветитесь*» (Пс. 33, 6), и через Исаию¹⁹: «*Просветите себе свет ведения*» (Ос. 10, 12), и только их свет является вечно умным.

Посему и каждодневная смерть, по Павлу²⁰, не относится ни к кому иному, как к всегда устремляющимся к <новому> знанию, превосходящему прежнее, всякий раз принимающим благоразумно коловращения /перемены/ и каждодневно /при каждой перемене/ отвергающим самих себя каким бы то ни было образом, духовно обновляющимся и возрождающимся. И, в самом деле, с полным основанием ублажаются Святым Духом через Давида те, кто легко и мирно обретает власть над *младенцами вавилонскими*²¹, сиречь смущающими (συγχυτικὰς) нача-

¹⁷ Ср. Рим. 10, 17.

¹⁸ См. Исх. 33, 20–23. Каллист развивает здесь толкование, ставшее классическим со времени Григория Богослова (*Слово* 28, 3, SC 250) и Григория Назианзина (*Жизнь Моисея* 2, 220–251, SC 1bis).

¹⁹ Так в подлиннике (ошибочно). Аналогичные неточности встречаются в трактате неоднократно.

²⁰ Ср. 1 Кор. 15, 31.

²¹ Ср. Пс. 136, 9.

лами бесовских помыслов, и *об камень*²², то есть о веру в Бога, губя [их], повергает и *разбивает*²³ и у кого *восхождения* богодеятельных осияний *полагаются в сердце*²⁴ и направляются от духовной силы и созерцания к силе и созерцанию более возвышенному. Также и *умиротворение* (τὴν εἰρήνην), имеющее от Христа Его образ (ἀπὸ Χριστοῦ τὴν χριστοειδή), «*без которого, — по Павлу, — никто не узрит Господа*» (Евр. 12, 14), и даже в какой-то мере следующее соответственно (ἀρμόζοντι λόγῳ) за умиротворением *освящение* они либо уже приняли, либо, скорее, принимают, причем умиротворение — посредством молчания и совершенной бестревожности, а освящение — посредством бегства от мира, обуздания чувств и достаточной подготовленности к вниманию к помыслам и к противодействию им, а также неперменного усердия²⁵ к молитве, чтению и всякому угодному Богу телесному и духовному упражнению. И, скажу вкратце, никто не готов выслушать, попытаться изведать и испытать то, о чем заповедует Спаситель: «*Пребудьте во Мне, а Я в вас*» (Ин. 15, 4), кроме того, кто любит безмолвие и расположен к оному и кто, конечно, смог бы подтвердить те самые слова Соломона: «*Я сплю, а сердце мое бодрствует*» (Песн. Песн. 5, 2), ибо такому только [мужу] под силу это, и никому другому.

Ибо подобно тому, как огонь, раз перебросившись на прилежащее древо, отнюдь не утихает, но постоянно, денно и ночно, распространяется с великой быстротой, доколе не иссякнет оное; так же точно, со своей стороны, и любовь души к Богу (θεῖος ἔρως), раз ухватившись за представившееся безмолвие, не прекращает никогда тянуться сердцем к Богу и бодрствовать, сколько бы дней и ночей, точнее, сколько бы времен [ни минуло]. И когда тело покоится или спит, а часто даже и когда дремлет, ум воспевает, однако, неким образом от сердца и славит в любви с восторгом и радостью, с услаждением и ликованием препетого Бога и Отца Небесного. Как же это происходит, знает Тот, Кто даровал несказанную эту радость тем безмолвствующим, кому [Сам] захотел.

5. О живущих в безмолвии

Если бы возможно было нам быть среди ангелов и удостоиться их общения, желанно было бы это, и не без причины. Поскольку же до сих пор [нам], связанным сим дебылым телом, отказано в этом, то над-

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Ср. Пс. 83, 6.

²⁵ Букв. «беззаботного досуга», ἀμερίμνον σχολή.

лежит считать монашествующих как бы ангелами во плоти и небесными существами на земле, в досуге проводящими свою жизнь, а также преклоняться перед их созерцанием и почитать делаемое [ими] (καὶ σέβεσθαι τὰ εἰκότα καὶ τιμᾶν τὰ γινόμενα). Ибо являются они на земле *присельниками*, согласно блаженнейшему Давиду, и *пришельцами*²⁶, естественным образом жаждущими вышнего града и [вышней] родины и приверженными ей, и к достижению и наследованию ее всячески стремящимися. И какого только блаженства не достигают они сего ради, ибо всегда *«желание их в законе Господнем, и в законе Его поучаются они день и ночь»* (Пс. 1, 2). И не в писанном законе, и не в том, образом которого [служит] писанный, но в полностью безвидном и бесплотном законе, в некоем третьем, согласно степени, к которой должно подняться от закона писаного, о котором предписывает Соломон: *«Впиши их трижды в сердце своем»* (Притч. 22, 20). Именно в нем, главным образом, несказанно помышляет и *ублажается* ревнитель (σχολαστής) о Боге день и ночь, и *очищается сердцем*, и, насколько дано, *видит Бога*²⁷, и обоживается сам, созерцая Бога, и по справедливости *блаженствует* в этом.

Это подобно тому, как если кто, гонимый тяжестью мирской суеты, убегая от всех мирских людей и от всех без исключения мирских дел, обретает вновь блаженство не благодаря чему-либо земному, а *изгнанный за правду*, за что *его есть Царствие Небесное*, по возвещению Благодати Слова²⁸.

6. Изложение вопроса в повествовании о древних <пустынниках>

Естественно посему тем, кому пришло [такое] на ум, оставить груз грехов и, преуспев в чистоте, стать боговидными и явно принять внутрь души пречистые светоносные лучи, то есть, короче говоря, Бога, и несказанную красоту Его узреть духовно, и наслаждаться, и радоваться, и веселиться этому, и получать удовольствие, и в сверхъестественном обожении испытывать блаженство, ибо оно свойственно в высшей степени таковым и без него не дано никому ни видеть, ни испытать ничего божественного. И те, кто, преславно избрав удаление от людей и безмолвие и, устремившись

²⁶ Ср. Пс. 38, 13.

²⁷ Ср. Мф. 5, 8.

²⁸ Ср. Мф. 5, 10.

всею душой, предали себя *пустыням — в горах, в пещерах, в ущельях земных* (Евр. 11, 38), в затворах, во всяком уединении и удалении от людей, всю жизнь проводили в безмолвии и никак иначе не философствовали, нежели умно и премирно об умопостигаемом и премирном божественном, за чем следует единение ума в самом себе, просветление и несказанное просвещение и как бы залог предвкушения Небесного Царствия, а также подобное ангельскому жителю, вдохновение и узрение Божественных Тайнств, да и что иное, как не соприкосновение с Богом положенным образом и обожение?

Таковыми были прежде Илия и Иоанн Креститель и Предтеча Иисуса, таковыми были те, кто окружал Антония, философствовавшие уже во времена Нового Закона и Нового Завета, а также Арсения и Марка²⁹, словом единым двигавшего высокие горы³⁰ будто неких мышей или комаров. Воистину каждый из тех, кто стремился вновь вознестись в стремительном порыве Духа к образному уподоблению божественной первообразности и сверхъестественной благодати божественного усыновления, а также увидеть и испытать в происходящем божественное, скорее даже, узреть и тем самым испытывать постоянно и вечно, — так вот, избравший своевременно эту долю, имею я в виду бегство от всего и вся, а по возможности и безмолвие, и достигший ясным видением³¹, как сказано, с ясностью во взоре полного осознания вышеуказанных страстей и взявший со всем душевным рвением *щит веры*³², подобно *оружию света*³³ облекшись в заповеди Господа нашего Иисуса Христа и держась /завися от/ Его как всемудрого и всесильного военачальника, и призывая Его, и деятельной силой *препоясав чресла свои в истине*³⁴ и возложив на духовную главу свою *надежду на спасение* вместо шлема³⁵, а на грудь *броню праведности*, обуви ноги в силу беспристрастия, чтобы *«наступить на змей и скорпионов и на всю силу вражью»* (Лк. 10, 19) безвредно и прямо ступать *в готовности благовествовать*³⁶ о благодати, имея молитву в качестве оружия оборонительного, — вот так да пойдет на врага тот, кто во бдении сидит уединенно внутри кельи.

²⁹ Перечисляются величайшие анахореты Востока IV—VI вв.

³⁰ Ср. Мф. 17, 20; 21, 21.

³¹ Букв. «в очах и свете», отсылка к самому началу произведения.

³² Ср. Еф. 6, 16.

³³ Ср. Рим. 13, 12.

³⁴ Ср. Еф. 6, 14–15.

³⁵ Ср. 1 Фес. 5, 8 и Еф. 6, 17 (Ис. 59, 17) (для «шлема» Каллист, цитируя по памяти, употребил синоним, не использованный в указанных ВЗ и НЗ местах).

³⁶ Ср. Еф. 6, 15.

7. О бесовской злобе и о [необходимых] из-за нее внимании и молитве

Зная наверняка и должным образом, насколько злокознен и изворотлив змей и лукав враждебнейший сатана, неослабно противостоящий благим делам нашим и злоумышляющий со всевозможным тщанием, как бы подвигнуть наш помысел к злобе и мраку, чтобы каким-либо образом совершенно отвлечь нас от Бога и по горькой зависти (увы нам!) вытолкнуть и отдалить от рая (да не будет этого никогда!), сиречь от чистой жизни и наслаждения, — вот это-то и узнав как следует, пусть неизменно с благоразумием, со вниманием к помыслам изгоняет [человек] и тем повергнет этого злодея через святое призвание имени Иисуса Христа Господа нашего и сердечную, умную и словесную молитву и заставит бежать пагубу от себя и своей души как от сосуда Божьего. Ибо ведь, естественно, весьма боится сатана, и дрожит, и бежит, как будто палимый духовным и божественным огнем³⁷, от молитвы совершаемой, как и подобает, с чистой совестью в трезвении и внимании.

Помни справедливые слова Моисея, духовный воин, стремящийся к занятию и владению святой землей: *«Внемли себе!»* (Втор. 15, 9)³⁸. Никогда не считай, что у тебя нет врага, ибо есть он у тебя, и притом нетелесный (νοῦτός), невидимый, неусыпный в злодействе и весьма проворный, исполненный зависти и лукавства. Так что «внемли себе», трезвясь разумением /в помысле/, бодрствуя и, кроме того, молясь: многолик и безжалостен зверь и мрачен диавол, многим гневом против нас бушующий, всегда и во всем непременно ища нашей гибели — во сне и наяву, в постах и в пирах, в пище и в питье, в одеяниях, в обуви, в беседах, в молчании. Предстает в бедности, скрыт в стяжании, против поста злоумышляет и принятию пищи противоборствует, стремится осквернить речь и возмутить покой, возвысившихся в созерцании замышляет ввести в заблуждение, принизившихся же в унижении в другой раз пытается растоптать. И кем он не становится или чего не делает? Через все наше же нападая на нас, живущих в безмолвии и затворенных в келье, когда нет у него возможности явиться через что-

³⁷ Ср. Пс. 67, 2—3.

³⁸ Повторяя эти слова несколько раз в этой главе, Каллист использует один из самых любимых своих риторических приемов. Возможно, в данном случае он оглядывался на св. Василия Великого, выстроившего композицию беседы на «Внемли себе» (Соч. Т.2. СПб., 1911, с.91-9) на этой же ветхозаветной цитате.

нибудь внешнее, он считает необходимым совершенно во все наше, правое или какое другое, тайком подливать собственный мрак, и ужасным, и неутонимым является врагом.

Так что, «внемли себе»! Он точно знает, о христианин, ибо он дух бесплотный (νοερόν), от какой отпал он славы. Знает он, о добрейший, к какой славе и благодати восходят любящие Иисуса и прилежащие освящению и, как следует, высокочтимым заповедям Господа. И потому завидует он премного и, сам погибший и не тешащийся спасением, страшным врагом является для всего нашего, будучи и нам в погибель: таково ведь свойство завистников.

Итак, «внемли себе»! Не в радость мудрым эта нынешняя жизнь, ибо она временна. Более любезна им грядущая, во Христе Иисусе, ибо сладка и вечна. Просто смерть тела не может утратить [их], поскольку, без сомнения, смерть праведников ничуть не есть тление, но переход от смертного и подверженного страстям тела к нетленному и бесстрастному, или, чтобы сказать яснее, предложение и переход от жизни, подобной праху, к жизни солнцеподобной, чудесной и вечной. Только отпадение от должного, грех, считают [они] опасным, ибо есть он по справедливости наигорчайшее отдаление от Бога и духовная смерть.

Так «внемли» же «себе» с трезвением и молитвой. Призывай Бога-Спасителя, Иисуса Христа, Сына Божьего, не пренебрегшего стать как мы человеком ради нас, кроме греха, чтобы безгрешный естественно и нас избавил от греха, и, таким образом, отвратив от мрака страстей, перевел и переставил человеколюбиво к *свету истинному*³⁹ и жизни сверхрадостной. Так молись же Ему в трезвении и призывай Его в *помощь и заступление души твоей*⁴⁰, ибо *противник* наш, *диавол* (1 Петр. 5, 8), более сильной природы, чем наша. Поэтому и утверждает божественный Давид: «Если Господь не созиждет дом и не сохранит град, всеу трудились строящие и бодрствовали стерегущие» (Пс. 126, 1).

8. О молитве и делании

Посему следует призывать Господа нашего Иисуса Христа в помощь с расположением и усердием. Не следует совершенно пренебрегать деланием, так как, якобы, молитвой [только] отгоняется противник; это не так, ибо Бог /*букв.* Божество/ не имеет обыкновения так полагаю-

³⁹ Ср. Ин. 1, 9.

⁴⁰ Ср. Пс. 53, 6.

щим подавать помощь. Но, с другой стороны, нельзя и деятельному и всячески во внимании и трезвости воинствующему впадать в другую крайность и, дерзая в делании, скоро переставать заботиться о молитве. Менее всего надлежит так делать, ибо весьма разумно заповедует Священное Слово: *«Бодрствуйте и молитесь»* (Мф. 26, 41). Да и немощны мы без сильной поддержки, сколь бы не были мы вооружены для противодействия злокозненной (*κακοσχηλον*) фаланги демонов: ведь не потому только, что дружно (*ὁμόσε*) нападают на каждого из нас в отдельности многие демоны, но и потому, что, поскольку являются они духами бестелесной природы, изначально они нас сильнее, а если даже и случится одному [из них вступить в единоборство] с одним из нас, сущих во плоти, каждый из них сможет осуществить свой злой умысел и нападение. Потому желающему блюсти должное потребно прилежно творить чистые, насколько возможно, молитвы и литании, то есть, вообще, *бодрствовать и молиться* (Мф. 26, 41), как сказано, чтобы отсюда воин Христов⁴¹ вооружался, и затем, как следствие, вместе с собственным Архистратигом и Царем смертельно поразил или нанес немалый урон мысленному Голиафу и всему всескверному темному воинству при помощи и вдохновении необоримой мощи истинного Иисуса душ наших, прообразом которого являлся Иисус Навин⁴², ведущий древле народ божий с лучшим воинством из Израиля в землю, прообразовавшую обетование.

9. Об [исходящей] от священного безмолвия просвещающей благодати и созерцании

Итак, следует бороться таким образом и жить бдением и молитвой до тех пор, пока через неослабное их усердие в безмолвии сердце наше не сложит с себя в порыве к благодати покров страстей и не явится в последний момент (*ἔψυχον*)⁴³, словно прорвавшись к нам, умопостигаемый свет, в котором чудесно восходит исцеление души и освещается светом созерцание *в духе и истине*⁴⁴, как рассказывает нам божественнейший Петр: *«Вы, прилагая к сему все старание, покажете в вере*

⁴¹ Ср. 2 Тим. 2, 3.

⁴² Традиционное типологическое толкование, встречающееся уже во 2-м веке у св. Иустина Философа (Диалог с Трифоном-иудеем, 115).

⁴³ Букв. «поздний» (когда ужинают), потому «вечерний». Возможна богослужебная коннотация («свет невечерний»).

⁴⁴ Ср. Ин. 4, 23–24.

вашей добродетель, в добродетели ведение » (2 Петр. 1, 5). Ибо ведение, через добродетель достигши благочестия, наполняет душу умным светом с несказанным ликованием и соделывает ум совершенно боговидным через Дух мудрости и созерцания, когда проблеснет день умопостигаемого и неизреченного Солнца и светозарная звезда взойдет в сердцах наших. И знаем мы ясно, что с нами Бог и, следовательно, можем сказать: *«С нами Бог, разумеите, народы, и покоряйтесь <...> Ибо если вновь усилитесь»* неким опоясывающим мраком, то *«вновь побеждены будете, яко с нами Бог»* (Ис. 8, 9–10)⁴⁵. И как поет Давид: *«Ты воссел на престоле»*, сиречь в сердце моем, *«Судия праведный, ты покарал народы»*, то есть страстные помыслы, *«и погиб нечестивый»* (Пс. 9, 5) демон, таковых помыслов причина. *«Изнемогут и погибнут пред лицом Твоим, когда возвратится враг мой вспять»* (Пс. 9, 4). Ибо поистине нет ничего, что бы врага нашего диавола уничтожило и погубило его против нас приращения, кроме как Бога, явившегося в нас, и лика Его, нами созерцаемого и облистывающего нас божественнейшими лучами в безвидном сиянии. Ведь говорится: *«Господь просвещение мое и Спаситель мой: кого убоюсь?»* (Пс. 26, 1), а также: *«Если и пойду посреди тени смертной, не убоюсь зла, потому что Ты со мной»* (Пс. 22, 4). И, конечно, для того, чтобы с ним и в нем пребывал Бог и он созерцал [Его] лик, чтобы мог он ликовать и пребывать в уверенности, молит он Бога: *«<Не отвергни> меня от лица Твоего и Духа Твоего Святого не отними от меня. Воздай мне радость спасения Твоего и Духом владычественным утверди меня»* (Пс. 50, 14).

10. О том, что удостоенным просвещающей благодати нужно всегда с усердием стремиться к созерцанию Бога

[Говоря] проще и короче, и он [Давид], и все другие боговдохновенные пророки всегда почти были погружены в созерцание Бога и славы лика Его и вкушали от благодати их как боговидные и на самом деле человеколюбивые и весьма много советовавшие и призывавшие всех других к подобному же делу, а именно к усердию к Богу посредством умного предстояния, мудрости, [являемой] от всего сущего, и созерца-

⁴⁵ Это место из Исании используется в известнейшем песнопении Великого повечерия (называемого у нас в просторечии «ифимонами» по искаженному началу припева *μεθ' ἑσθίν, яко с нами Бог*). Новая богослужебная аллюзия продолжает метафорический ряд.

ния, из которых просиявает согласно созерцающей душе подобный умному свет, посредством которого открываются врата божественной любви (ἀγάπης), которая есть страсть, похвальная и высочайшая из всего сотворенного для нас Богом и в высшей степени блаженная. Ибо, где божественная любовь (ἔρως), там уже появилось божественное сияние; сияние же есть обретение мудрого покоя и плод умиротворения.

Посему надлежит попытаться принять в безмолвии светоносные лучи божественной красоты по священному совету богоносцев и пророков, а скорее, по [изреченному] через пророков увещанию Бога Вседержителя, а подчас и порицанию за нерадение к сему, как, например, через Исаию: *«Оставили Меня, источник жизни»* (Иер. 2, 13), а также: *«Вол знает владельца своего, и осел — ясли господина своего; а Израиль не знает Меня и народ Меня не понимает»* (Ис. 1, 3). Также еще: *«Солгал Мне и не помянул Меня и не принял Меня ни в разум свой, ни в сердце свое; и Я, увидев тебя, презираю»* (Ис. 57, 11). И через Осию: *«Меня забыли»* (Ос. 2, 15 LXX, слав. 2, 13), и далее: *«Обручу тебя в правде и <...> вере, и узнаешь Господа»* (Ос. 2, 21–22 LXX, слав. 2, 19–21), а также: *«Ты отверг ведение, и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною»* (Ос. 4, 6), и: *«Горе им, трусливым, что отдалились от Меня»* (Ос. 7, 13); и опять же через Иеремию увещает он никого ничем не хвалиться, но всякому, кто хвалится, хвалиться единственно *«тем, что понимает и знает Меня, что Я — Господь»* (Иер. 9, 24). И через Давида: *«Помедлите /успокойтесь/ и познайте, что Я — Бог»* (Пс. 45, 11). Опять-таки, среди тех же самых пророков один предпочитает познание Бога всеسوожению⁴⁶ и восклицает, что *«забыл Израиль Создателя своего»* (Ос. 8, 14), а другой говорит, что *«переходят от одного зла к другому и Бога не знают»* (Иер. 9, 3). И снова: *«Не захотели знать Бога»* (Иер. 9, 6). Порой охватывает их ревность наставлять неразумных со словами: *«Просветите себе свет ведения»* (Ос. 10, 12); и [слова] Давида: *«Взыщите Господа и утвердитесь, взыщите лица Его всегда»* (Пс. 104, 4), *«приступите к Нему и просветитесь, и лица ваши не постыдятся»* (Пс. 33, 6), и продолжает он: *«Я познал, что велик Господь»* (Пс. 134, 5), и: *«Дивно ведение Твое для меня, — выше сил моих [постигнуть] его!»* (Пс. 138, 6), и исповедуется Богу в том, что *«буду насыщаться в узрении славы Твоей»* (Пс. 16, 15) и что *«возвеселюсь и возрадуюсь в Тебе»* (Пс. 9, 3), и

⁴⁶ Ср. Ос. 6, 6.

возвещает созерцающим божественное и духовное *опьянение* от *тучности дома* Господня (Пс. 35, 9), чтобы ведали, по всей вероятности, способные к созерцанию и, тем самым, более побуждались [узнать], что же должны, очевидно, испытывать созерцающие Того, тучность чьего дома обыкновенно сообщает созерцателям божественное и духовное опьянение.

А если таков дом, то что же должно думать о хозяине его? Каким исступлением (*βακχείας*) не исполнилась бы естественно душа, пристально, насколько возможно, на него взирающая? Посему же и утверждает священный Павел, что *«наше жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя Господа Нашего Иисуса»* (Флп. 3, 20), не мысля притом о *земном*⁴⁷, но о небесном, во Христе Иисусе. И заповедует Он нам *помышлять о горнем*⁴⁸, *«где Христос сидит одесную Бога»* (Кол. 3, 1), и возвышает мысль слушающих, говоря: *«Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Бога, держит все словом уст своих»* (Евр. 1, 3), и еще: *«Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари, ибо им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано, и Он есть прежде всего, и все Им стоит, и Он есть глава тела Церкви»* (Кол. 1, 15–18) и другое подобное излагает [Апостол], указывая на то, что видимое временно, а невидимое вечно, и предуготовляет все для убеждения слушающего, чтобы тот стремился к незримому, и представлял себе его подобающе, и устремлялся к нему со всем рвением, и навечно к нему пригвождался.

11. Благо, истекающее от созерцания Бога

Блаженный Давид обещает некую божественную жизнь, как видно, полностью в душе таинственно зарождающуюся, а поскольку сам пророк первым испытал этот опыт, то говорит он созерцающим Бога: *«Ищите Господа, и оживет душа ваша»* (Пс. 68, 33), что совершенно сходно со сказанным Господом: *«Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа»* (Ин. 17, 3), – и продолжает об этом, говоря под-

⁴⁷ Ср. Флп. 3, 19.

⁴⁸ Ср. Кол. 3, 2.

линно внемлющим: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30), затем: «Пребудьте во Мне, а Я в вас» (Ин. 15, 4), и, указывая на, так сказать, плодотворность духовной жизни, что она есть божественное ведение, говорит так: «Ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день, — ясно, что [речь идет о] духовной жизни, — узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14, 19–20). Далее же, приоткрывая, сколь велико [дарование] созерцать и познавать Бога, насколько возможно, говорит: «Духа святого, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14, 17). И еще: «Отче праведный! И мир Тебя не познал, а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою» (Ин. 17, 25–26). Для чего? «Да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин. 17, 26). И взывает за нас самих к Отцу, говоря: «Отче! Которых Ты дал мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне» (Ин. 17, 24). И ничуть не напрасно так просит Он об этом Отца, поскольку Он есть Бог и Слово Божье, истинное само по себе и познающее и указующее то, что действительно является истиной, а именно, что из Духа исходит божественная премирная жизнь, из нее — ведение Бога и осияние, а из них — обитание [в нас] Бога.

Посему за исполнение заповедей Его обещает Он *явить Себя*⁴⁹ повинующемуся, за это же [обещает] *вселиться в него и ходить в нем*⁵⁰, ибо тем, кому Он являет Свою божественность, в тех, как говорится, Он и поселяется. Отсюда и говорит Давид, что «вечно возрадуются они, и Ты вселишься в них, и похвалятся Тобою любящие имя Твое» (Пс. 5, 12).

12. О божественной любви, дочери созерцания

Никто иной не любит имя Божье, кроме тех, кто как-либо созерцает Бога, ибо из видения и познания некоторым образом состоит по природе своей любовь, к коей востекший чрез благодать от духовной жизни соответственно достигает вершины благ и соединения деятельности и созерцания, в котором⁵¹ благо и истина суть произведения ума, вполне наделенного мудростью.

⁴⁹ Ср. Ин. 14, 21–22.

⁵⁰ Ср. 2 Кор. 6, 16.

⁵¹ Вариант перевода (у Кутсы): «в каковой любви».

Ведь любовь — как бы духовное противоядие: всякий испивший ее подобным же образом извергает ядовитую грязь страстного полнокровия (τῆς ἐμπαθοῦς πληθώρας). Любовь есть признак ученического следования Иисусу, и объяввший ее согласно духовному дару и вселению <Духа> посредством веры, основанной на безмолвии в созерцании божественной красоты, достигнет целого хора добродетелей, станет наследником Бога и сонаследником Христа, возымеет неизменную и непритворную любовь к ближнему и будет совершенно свободен от прегрешения, единственный через деяние и созерцание прилепившийся ко все превышающему Богу, скорее же, имеющий в себе Бога и сам пребывающий в Боге. Ведь любовь есть величайший дар Отца, подаваемый через Сына во Святом Духе тем, кто должным образом иступленно (ἐκθρόως) взыскует Бога, как сказано, то есть тем, кто во всех обстоятельствах (κατὰ τὰ γινόμενα) прилежен в деятельности и созерцании: *«И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет»* (Ин. 17, 26).

13. [О том], что испытывающий божественную любовь несет обитающего в нем самом Бога

Поистине совершенно ясно становится, что невозможно, пожалуй, чтобы была кому-либо присуща любовь прежде, чем им будет познано через Божественное Слово имя Бога. Тогда же, когда, действуя по благочестию, взойдем мы к состоянию созерцания и возымеем святое познание Бога и сияние по несказанной благодати, действительно будем обладать божественной любовью и, как следствие, вселится в нас Божественное Слово, любовь же, пожалуй, и есть сам Бог. Так оно, по всей видимости, и есть, ибо *«Бог, — как сказано, — есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем»* (1 Ин. 4, 16). Посему и согрешить вряд ли возможно обретшему любовь, ибо семя Господне пребывает в нем, и любовь (ἔρως) к Богу владеет душой его, и не способен он согрешить. Ибо *«любовь не мыслит зла»* (1 Кор. 13, 5) и уж тем более далека от того, чтобы творить его. *«Все покрывает, все переносит, не ищет своего, не завидует, не гордится, не превозносится, не бесчинствует»* (1 Кор. 13, 7. 4). «Не бесчинствует» значит пребывает вне греха, ибо грешить и есть по истине бесчинствовать. И еще более ясно говорит он: *«Любовь никогда не перестает»* (1 Кор. 13, 8). И это конечно [сказано] правильно и подобающе, ибо насколько

в ком пребывает любовь, в том пребывает Бог, а в ком пребывает Бог, пребывает и свет, ибо *Бог есть* также и *свет*⁵², а там, где свет, там, конечно, исчезает тьма, ибо нет ничего общего между тьмой и светом⁵³ (тьма же соответственно является грехом), и, стало быть, грех отсутствует в том, в ком есть любовь. Потому-то, как указывают священный Павел и божественный Иоанн, а особенно сам Господь, ни одно из благ наших не является ни крепким, ни надежным без любви.

14. О благах, следующих из божественной любви

Когда присутствует в душе любовь, не только исчезает и обращается в бегство весь рой страстей, но и процветает, как сказано, любовь к ближнему, боголюбезное смиренномудрие, умиротворение, добросердечие и великодушие, особенно же вера, надежда, радость, а вкратце сказать — вручаются душе плоды Духа. И все три части ее⁵⁴ от приизбытка <даров> должным образом исцеляются: оставляет она гнев и успокаивается от привнесения добродушия и любовной радости, а вождление переходит в жажду и стремление к прекраснейшему блеску ослепительного сияния божественных красот в созерцании Того, Кто первый поистине желанен, Кто неизмеримо превосходит все благое и желанное, поскольку от Него, через Него и в Нем все благое, прекрасное и желанное. Рассуждающее же начало благодаря любовному единению с тем, что и является по преимуществу мудростью, неустойчивое и несмысленное в созерцании Бога, в любовном восхождении и соединении, умудряя ум, исцеляется тем самым в рассудке. Благодаря этому ум чудесным образом совершает для себя некий божественный круг, ибо всеблаженная любовь, просиявающая из созерцания Бога, усиливает созерцание Бога и таким образом также расширяет его, сама как бы порождаемая созерцанием и его, в свою очередь, порождающая. Ибо, пригвождая ум вместе с ведением к Богу, приуготовляет его как к видению откровений многих несказанных созерцаний и таинств, так и к обоживанию, посредством чего, со своей стороны, еще большей становится любовь, все время порождая и порождаясь у Бога, беспредельного и вечного, и, таким образом, установив причастного ей в достоинстве ангелов (раз именно они постоянно созерцают лик Отца нашего

⁵² Ср. 1 Ин. 1, 5.

⁵³ Ср. 2 Кор. 6, 14.

⁵⁴ Ср. с другим трактатом Каллиста «О божественном единении», 34 и 36.

Небесного⁵⁵, как сказал Господь), из чего следует для облистываемых божественными лучами разумная необходимость духовно и прилично питаться любовью (ἔρωτι) в неостановимом по своему порыву обращении к Богу и красоте Его великой, присносительной и блаженной.

15. Пространное изложение о божественной любви с начала до конца

Не худшим, пожалуй, и ничуть не излишним покажется подробнее сказать о любви, ибо она царица всех добродетелей. Посему, если кто укажет ее происхождение, тот сможет указать и чего достигает она, чтобы превзойти себя в совершенстве. Ибо не только приятным удовольствием для души является упоминание и рассказ о ней [любви], но и, в чем я уверен, освящением. Ведь в том, кто, так сказать, несет ее в лоне своем, соединяется душевная простота со смиренномудрием; [пребывающая] же в безмолвии вера порождает [ее], а беспристрастие вскармливает и без труда увеличивает вечный поток слез; открытость сердца утверждает ее и укрепляет духовным огнем. Совершенствует же ее единение в созерцании Бога и просвещение.

Поэтому нетверд [бывает человек], и некоторым образом недостает ему чистого сердца, поистине мало способного к колебанию, пока ум его не будет поглощен сколько-нибудь в простом и едином созерцании Бога. Ибо так же, как естественно следует за плотским чувством порыв и стремление к чувственным предметам (разумеется, что не могло бы возникнуть желания к чему-либо, вовсе не виданному или не познанному так или иначе), таким же образом, хотя любовь есть предмет духовный и по природе сообщница уму в умопостижении, однако даже несмотря на это нелегко убедить [человека] в любви, которую он узрел лишь каким-то душевным чувством, но еще не духовным. Но даже если кажется, что достиг он любви, поистине весьма слаба и немощна его любовь, как будто лишь по слуху и издали, не видя, но лишь по простой чувственной страсти, свойственной чувственному, устремился он [к ней]. Ведь стремление его неясно и, так сказать, удобо-рассеиваемо пред достижением чувственного, ибо всякое вожделение чего-либо чувственного происходит через чувство, а не через что другое; и всякая любовь к умопостижаемому посредством созерцания и

⁵⁵ Ср. Мф. 18, 10.

предводительства ума равно направлена на умопостигаемое. И если бы не стал ум при подобающем предводительстве проводником⁵⁶ любви, то не только нелепой и темной, но и вовсе никакой справедливо было бы назвать такую любовь, а скорее, что даже и призраком любви, а если <все-таки> любовью, то какой-то несовершенной и немощной.

Ибо как новорожденный младенец, хотя и человек по природе, не может, пожалуй, называться просто человеком по несовершенству своему; также — и даже в гораздо большей степени — состояние беспристрастности может привести в движение расположенность к любви и все то, о чем я только что сказал, но при этом нечто неустойчивое по природе заложено в душе, так что часто она из-за ничтожных причин переменяется, прежде чем достигнет посредством умного света созерцания в Боге и возможного [с Ним] единения. Тогда обретет ум в любви, я бы сказал, крепкие корни, и равно любовь могла бы достигнуть, насколько дано ей, совершенства, когда и созерцающий божественную красоту озарится божественными лучами или, насколько можно выразить словами, просияет, видя сущее на самом деле иначе, нежели прежде, и себя самого мысля другим ведением. И обо всем сродственном и о всякой твари будет иметь он проясненное суждение, которого прежде не имел, до того как узрел Творца всякой твари в светлейших сияниях созерцаний.

16. <Заключение>

Каждый из богомудрых [мужей] превосходно знает это всеобъемлющее, простое и безвидное, таинственное созерцание Бога и главу самой любви, кормилицы ангелов и духовного утешения, явное знамение жительства Бога в [нашей] душе, искоренительницы (ἐκρῖστρον) всяческих страстей, насаждающей (φύτευτρον) всяческие добродетели, охранительницы и усовершенствительницы всех человеческих благ и доброт, всяческое восхваление которой бессильно, ибо Бог есть любовь⁵⁷.

Святые и боговодимые [мужи] весьма хорошо познали, как сказано, созерцание ее, сотворив ее безупречным оком всех своих деяний, угодных Богу, и делали попечение о ней целью всех своих устремлений в безмолвии — очевидно, что не без Духа, двигавшего их сердечно и

⁵⁶ Букв. «сватом».

⁵⁷ Фраза с последовательно запутанным синтаксическим рядом падежей и приложений допускает различные толкования. Указанные в скобках греческие слова не зафиксированы ни в одном словаре (παλῶν φῶ?).

сущностно (ἐνυποστάτως) ясным духовным восприятием (αἰσθήσει ἐναργεῖ νοερᾷ). Ибо до действия Духа (ἐνεργείας πνευματικῆς) совершенно ненадежно напрягать ум в созерцании, чтобы не учинил нам сатана, стремясь ввести нас в заблуждение, вместо света мрак, а вместо спасения гибель. Ибо всему свой срок, и добродетель (τὸ καλόν), которая не смотрит на сроки, многих погубила. Пусть Бог, изобильный податель благ, воздаст нам должное по своей благодати. <Аминь>.

СИЛЛОГИЧЕСКИЕ ГЛАВЫ
О РАЗЛИЧИЕНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ
ПРОТИВ ЕРЕСИ АКИНДИНИСТОВ

*Перевод с древнегреческого монаха Андроника (А.Ф. Лосева),
редакция перевода и примечания А.Г. Дунаева*

1. Если божественная сущность и энергия есть одно и то же, то [происходящее] из сущности будет и из энергии, а [происходящее] из энергии будет и из сущности. И таким образом Сын и Дух будут из энергии; и уже не будут они только порождением и исхождением, но и результатом энергий и произведением. С другой же стороны, тварь¹ [будет происходить] из [самой] сущности и [окажется] не только результатом энергии, но и порождением [сущности]. Однако то и другое нечестиво и чуждо истины.

2. Кроме того, если сущность и энергия — одно и то же, то необходимо, чтобы Бог вместе с бытием везде и совершенно действовал. Следовательно, тварь [окажется] совечной Богу, который действует от вечности, как учат эллины².

3. Если приемлющее тождественный смысл есть также взаимно с ним тождественное, то Петр и Павел, приемлющие на себя один и тот же смысл человека, будут также тождественны между собою. Однако они не тождественны. Следовательно, сущность и энергия, приемлю-

¹ В первом издании явная опечатка *πίσις* (*вера*) вместо *κτίσις* (*тварь*). В переводе Лосева правильный вариант.

² Весь этот параграф целиком и дословно имеется в той редакции 150 физических, богословских, нравственных и практических глав св. Григория Паламы, которая издана (в отрывках) еп. Порфирием Успенским (Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Ч.1. В 1845 г. Отд.1. Киев; М., 1877, с.257-8 [рус. пер.]; ср. также: Восток христианский. Ч.3. Афон монашеский. Отд.2, [вып.] 1. Судьба его с 911 по 1861 г. СПб., 1892, с.235-6 [рус. пер.]; [вып.] 2. Оправдания истории Афона. СПб., 1892, №47, §96 сл., с.803 [греч. текст]). Этого параграфа нет ни в одном из других существующих изданий 150 глав (в «Добротолюбии», у Миня, Сенкевича и Христу; последние два

щие один и тот же смысл простоты, нетварности и бестелесности, не суть уже по этому самому тождественны между собою.

Тождественное [может быть] или по роду, или по виду, или по числу. Но по роду или виду мы не сказали бы, что энергия тождественна с сущностью. Остается, следовательно, быть [ей] тождественной по числу, как [это бывает] с предметами, имеющими много названий, подобно тому, как мы говорим в отношении Бога, что сущность, форма и природа — одно и то же. Однако об одном — речь, о другом — молчание и, больше того, запрещение говорить, ибо «*природа и энергия*», по божественному Кириллу, «*не одно и то же*»³.

4. Если только (μόνος) Сын есть энергия Отца, по мнению тех⁴ еретиков, и Он же есть и ипостась, энергия же и сущность, по ним, одно и

издания — критические). Как следует из предисловия Христу (Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα, т.Е'. Θεσσα., 1992, σ.34-5), идентификация рукописи, которой пользовался преосв. Порфирий, представляет определенные трудности. Сам Порфирий утверждал, что пользовался Лаврской рукописью, приплетенной к печатной книге, однако Христу сомневается в этом, поскольку прочие произведения той же серии взяты из рукописи Маврокордату 1708 года (ныне №1945), хотя эта последняя никогда не была приплетена ни к одному изданию. Христу высказывает предположение, что Порфирий возил с собой рукопись, близкую к семейству Л₄. Как известно, бумаги преосв. Порфирия были описаны еще до революции (Сырку П. Описание бумаг еп. Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию наук по завещанию. СПб., 1891), а недавно в серии «Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге» (Под ред. И.П. Медведева. СПб., 1995, [вып.1], с.8—21) появились новые сведения о рукописном наследии и собрании знаменитого русского ученого (статья Л.А. Герд «Еп. Порфирий Успенский: из эпистолярного наследия». К сожалению, об интересующей нас рукописи в письмах еп. Порфирия, по-видимому, никаких сведений нет). Несомненно, что поднятый нами вопрос нуждается в дальнейшем исследовании для разыскания рукописи, использованной преосв. Порфирием, и сличения ее с изданиями 150 глав. Возможны два варианта: либо Марк Эфесский цитирует главу из 150 глав Паламы, не учтенную в существующих критических изданиях, либо в названное произведение Паламы в рукописи Порфирия была внесена интерполяция из «Силлогических глав» Марка Эфесского. Последнее кажется нам маловероятным (ср. также следующую цитату из Кирилла Александрийского, имеющуюся у Григория Паламы, откуда, видимо, и позаимствовал ее Марк Эфесский).

³ Кирилл Александрийский, *Сокровищница о Святой и Единосущной Троице*, 18: PG 75, 312C. Эта цитата неоднократно цитируется св. Григорием Паламой, особенно в «Ста пятидесяти главах» (§§ 96 и 143, по изданию Христу с.90³¹ и 113^{8 9)}.

⁴ У Лосева «трех», однако в первом издании греч. текста не τρισί, а τοῖς (определенный артикль).

то же, то одним и тем же окажутся ипостась и сущность, и, таким образом, будет введено некое савеллианское слияние. Если только Сын есть энергия Отца, а «никакая энергия не ипостасна»⁵ (т. е., по Василию Великому, не субстанциальна сама по себе), то Сын окажется неипостасной энергией. Однако это — вздор еретиков Маркелла и Фотина.

5. Если Христос, имея две природы [как некое] единство, имел и две энергии, согласно постановлению 6-го Вселенского собора⁶, то [всего] тут четыре [начала], природа — божественная и человеческая, и энергия — божественная и человеческая. И как человеческая энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, тварной [энергией] тварной [природы], так и божественная энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, нетварной [энергией] нетварной [природы]. Отцы, споря с еретиками, устраняющими человеческую природу в Христе, не устраняли сами, вместо нее, божественную, удовлетворяясь только одной природой ввиду [ее] крайней простоты, как это угодно акиндинствующим, но возвещали (ἐκφύττον)⁷, стало быть, со всей точностью две энергии, как и [две] природы. Значит, они знали, что и божественная энергия — иная в отношении божественной природы, как и, конечно, человеческая — в отношении человеческой.

6. Если состав телесных членов не существует в Боге, — то, следовательно, все, что говорится и воспевается о Нем в Писании под видом членов, показательно [лишь] для «энергий», которые «сходят к нам, в то время как сущность пребывает непреступной»⁸, — как говорят богословы.

7. Если говорится⁹, что энергия вечно выступает и истекает из сущности, и если сказать этого никто не осмелился бы ни о чем из тварей, то, значит, энергия не есть тварь, но, конечно, и не сама сущность.

8. Если мы скажем, как то угодно еретикам, что Бог совершенно недвижим и не-энергиен, то Сам Он будет приводить мир в движение только как цель и предмет стремления, не имея никакого промысления о нем и не распространя никакой силы [в нем], мир же окажется способным к преднамеренному выбору живым существом,

⁵ Ср. **Василий Великий**, *Против Евномия*, 4, PG 29, 689 C¹⁰: οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια ἐνυπόστατος.

⁶ Снова суммарное изложение сути догматических определений, но не цитата.

⁷ У Лосева: сохраняли.

⁸ **Василий Великий**, *Письмо* 234, 1 (ed. Y. Courtonne, Saint Basile. Lettres. Vol. 3. Paris: Les Belles Lettres, 1966).

⁹ Цитата не установлена.

которое вечно само собою управляет и движется одним стремлением к божественному. Однако все это — эллинское и мифообразное и для благочестивых презренное.

9. Если говорится¹⁰, что Бог то, что Он *есть*, то и *имеет*, а именно, Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, и таким же образом остальное, то, поскольку Бог есть [все] это, оно никак от Него не отличается, ибо оно — сущностно и природно [для] Бога; поскольку же Он [только еще] имеет это, оно отличается [от Него Самого] и сходит к нам. И энергии эти и восполнены объединенно (πληθυνόμεναι τε ἐνικῶς), и нераздельно раздельны с единой сущностью.

10. Если «невидимое в Боге, от создания мира чрез рассматривание творений видится» (Рим. 1, 20), и приспосущая сила Его и Божество, и если мы, на основании творений, возрастаем в мудрости¹¹ относительно не сущности, но энергии, согласно богословским высказываниям¹², то, значит, одно — божественная сущность, и другое — видимая и помышляемая творениями Его сила и Божество, сами однако оказывающиеся приспосущными.

11. Если смыслы сущего, существуя в Боге безначально и приспосущно, как говорят все богословы¹³, сами не есть божественная сущность (ибо как они были бы схватываемы и [как] являлись бы нам тем или иным способом, если та пребывает невоспринимаемой?) и, [кроме того], не находятся они и вне Бога (ибо все после Бога есть тварь, и мы поместим [их] на основании этого вместе с платоническими идеями), — то, следовательно, не есть нетварно только одно, [т. е.] божественная сущность, о чем шумят большие акиндины.

12. Мыслящие по Акиндину говорят, что к Сыну и Духу Бог относится в смысле природы, к творению же — в смысле воли и энергии. Конечно, размышляют они об этом для того, чтобы устранить различие [сущности и энергии в Боге]. Но [различие] это обнаруживается и само собой, даже если они не поймут того, о чем говорят. В самом деле, в отношении чего есть природа, нет воли, и в отношении чего есть воля, нет природы¹⁴. Да и откуда они взяли для своего использования

¹⁰ Цитата не установлена.

¹¹ Точнее, «разумении» (ἐν περνοίᾳ).

¹² Ср. **Василий Великий**, *Против Евномия*, 2, PG 29, 648 C¹²—D³.

¹³ Как указывает сам Марк Эфесский («все»), это положение является общим богословским местом, начиная с Оригена (на которого оказала влияние и платоническая традиция в рецепции Филона Александрийского).

¹⁴ По-видимому, в этом предложении в переводе Лосева («В самом деле, то,

такие речи, что Сам Отец есть природа или воля? Ведь на таком основании они будут принуждены говорить, что Он есть и рождение. Однако одно называется рождающим и другое — рождением, одно — желающим и другое — желанием, одно — говорящим и другое — словом, если они не хотят прослыть за пьяных. Иначе же, если называют природу как субстрат, а волю [как нечто] присозерцаемое [при нем], то [в этом] они приходят к тому же, к чему и мы. Если же, по их мнению, то и другое — только слова, как [примерно] семя и плод относятся к одному и тому же хлебу, то пусть сами скажут, что такое субстрат, отличный от природы и сущности.

13. Если божественная сущность не высказывается о многих предметах (ибо [существует] одна Его сущность), энергия же высказывается о многих и различных предметах (ибо энергии Его многочисленны), то, следовательно, одно — Его сущность, и другое — энергия.

14. Если всякая сила высказывается относительно иного (ибо относится к тому, что сильно, и это ясно показывает Фома¹⁵, учитель латинский), то, следовательно, одно есть божественная сущность, и другое — сила, разве что кто-нибудь и о сущности не скажет, что она — понятие относительное.

15. Хотя и неразумным покажется утверждаемое [нами] и в особенности еретичествующим акиндинистам, но все же наиболее истинно то, что в более близких к Богу умных и осмысленных природах и в самом Боге энергия отличается от сущности больше, чем в более далеких [от Него] и совсем чуждых и инородных. Так как все сущее определяется, как учат богословы¹⁶, этими тремя [началами], — сущностью, потенцией (силой) и энергией (ибо, по их мнению, не имеющее никакой потенции и энергии не существует и не есть нечто¹⁷), то в предметах неоду-

в отношении чего оно есть воля, не есть оно — природа») выпала часть фразы.

¹⁵ Ср. *Summa theol.*, p.1: qu.25, art.1; qu.41, art.5 (Gass).

¹⁶ Хотя эти категории так или иначе использовались уже в античной философской традиции (см., напр.: Аристотель, *Метафизика* 8, 2, 1042b9—11), здесь подразумевается в первую очередь Дионисий Ареопагит, ср. *О небесной иерархии* 11, 2, PG 3, 284D: εἰς τρία διήρηνται τῷ κατ' αὐτοὺς ὑπερκosμῷ λόγῳ πάντες θεοὶ ὅσες, εἰς οὐσίαν, καὶ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν... [рус. пер.: СПб., 1997, с.107: «все небесные умы в соответствии с надмирным своим значением разделяются на три: на сущность, силу и действие (энергию)»; ср. *О божественных именах* 4, 1] — в непосредственной или опосредованной (через паламитские труды) цитации.

¹⁷ Ср., напр., с фразой из Синодика в Неделю Православия, составленного св. патр. Филофеем Коккиным: «только небытие не имеет энергии» (*Против Варлаама и Акиндина*, 2. Цит. по изд. Ф. Успенского. Одесса, 1893, с.31, ср.:

шевленных и лишенных чувствительности энергетическая потенция как бы сворачивается до [состояния] природы, будучи для них энергией охранительной и доставляющей им бытие только в качестве того, что они [уже] есть, и пребывание [в этом]. И даже если она и отличается в некоторых вещах [от сущности], как тепловая [энергия] от [самого] огня, то [все же она здесь] — одночастна, неразумна и лишена воли. На живых же существах неразумных и еще больше того, конечно, на разумных, дело [результат] потенции уже гораздо разительнее и более явно, ибо они проявляют потенцию и энергию не только в отношении себя, но и вовне, и не только для одного и того же, но и для противоположного, и вместе для многого и великого, пользуясь собственными телами в качестве органов и создавая при их помощи многие другие органы для собственных энергий. Так восходят одна к другой умные природы и, объятые (ληπταί) одним умом, будут обретыены как гораздо более мощные, чем находящиеся на большом расстоянии позади них. И насколько близки они к Богу простотой своей сущности, настолько [близки они] и пестрым разнообразием своей энергии. По крайней мере, о них говорят благодатнейшие из латинских учителей¹⁸, утверждая, что тела у них складываются (περιλάττειν) из всякой материи и идеи сообразно их желанию, когда они взирают на соответственные явления [в мире внешнем]. Бог же всяческих, блаженная природа, насколько изъят из всего, настолько прост и вместе пресуществен и не только много-могущ или велико-могущ, но и все-могущ, как *«предержащий и вышедержащий в себе всякую силу»*¹⁹, по изречению славного Дионисия, и так как сила и энергия Его проникает во все. Бог имеет ее как вечно следующую за [Его] волей²⁰ и сопутствующую [ей], так что то и другое [потенция и энергия], несомненно, созерцается в [самой] сущности [Бога]. Таким образом, отличие энергии [от сущности] нисколько не наносит ущерба простоте сущности.

Еп. Порфирий Успенский. Восток христианский. История Афона. Ч. III, отд. 2, [вып.] 2. СПб., 1892, №45, с.781; рус. пер. А.Ф. Лосева в «Очерках античного символизма и мифологии». Новейшее изд. греч. текста: J. Gouillard. Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire. — Travaux et Mémoires 2. P., 1967, p.81 — 91).

¹⁸ Очевидно, здесь, как и выше (примеч. 15), имеется в виду Фома Аквинский, произведения которого (в том числе и «Сумма богословия») были переведены на греческий Димитрием Кидонисом. Ср.: *Summa theol.*, p.1: qu.51, art.2; qu.55, art.2; p.2, sec.1, qu.50, art.6.

¹⁹ Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* 8, 2, PG 3, 889D.

²⁰ У Лосева: сущностью.

16. На основании отрицательных суждений богословы²¹ утверждают, что Бог, по сущности [своей], не есть ничто из сущего, превосходя все сущее. На основании же положительных суждений, о Боге учат как о Том, Кто по сущности [своей] есть все, будучи причиной всего. Значит, надо исследовать, каким образом это утверждается, при том, что домостроитель наш, будучи причиной дома, никак не мог бы быть назван домом, и что врач, будучи причиной здоровья, не мог бы быть назван здоровьем. Как совпадает в одном и том же [существе] и бытие ничем из сущего и бытие опять всем [сущим]? Ведь никогда не может быть ничего среднего между сущностью Бога и сущими, соответственно чему Бог именовался бы сущим как причина (а не по самой [своей] сущности). Чем оно может быть иным, кроме как энергией (которую даже если кто захочет назвать смыслом или идеей сущего, мы не будем возражать²²), кроме как тем, что художник наш именуется не от [тварных] идей, [но как] имеющий собственное имя и смысл [своей] сущности и [содержащий в себе] самую идею искусства, выходящую и усовершенствуемую извне. Бог же, будучи и безыменен по сущности [Своей] и, по природе и от вечности предрежа и превосходя в Себе Самом идею сущего, именуется сообразно им (*εἰκότως αὐτὰ*) и от них.

17. Достойно удивления безумие акиндинистов, которые, [слыша] о способностях (*δυνάμεις*) души, приразившихся к ней после греха от неразумной жизни через сплетение со страстной [способностью] тела (как говорят наши истинные философы, учителя и богословы), — слыша об этих способностях и о том, что некоторые²³ говорят о частях души, в то время как они вплоть до сегодняшнего дня не слыхали, чтобы кто-нибудь называл ее сложной из них [этих частей] (тогда ведь поистине души неразумных живых существ и уж, конечно, еще больше души растительных животных и растений были бы более простыми, раз они наделены и меньшими способнос-

²¹ Первые две фразы этой главы резюмируют суть положительного (катафатического) и отрицательного (апофатического) богословия в соответствии с учением Дионисия Ареопагита.

²² Мы считаем, что переводчик не понял здесь значение *οὐ διασέβειν* и исказил смысл фразы: «которую мы не станем отличать [от сущности], даже если кто захочет назвать ее смыслом или идеей сущего» (курсив мой. — А.Д.). Весь пафос трактата св. Марка как раз в обратном.

²³ Давняя античная философская и святоотеческая традиция. В первую очередь здесь имеется в виду Аристотель и следовавший ему в «различении душ» св. Григорий Нисский (*Об устройении человека*, 8, PG 44, 145, рус. пер. В.М. Лурье, СПб., 1995, с.23 сл.).

тями), — [в это самое время] полагают, что если о Боге говорится, что Он имеет много способностей²⁴, то Он становится сложным, — споря против самой силы вещей. Ведь сложения возможны и высказываются относительно не тех предметов, которые нематериальны и нетелесны, но относительно материи и идеи или двух природ, могущих быть субстанциями и сами по себе.

18. Если ум не сложен в результате разума, хотя и делающего ум некоторым выходом его к чувственным вещам и иногда [прямо так²⁵ и] называемого, то, следовательно, гораздо больше того не сложен Бог в результате энергии, даже если она и называется сама божеством.

19. Если разумение не чуждо уму, будучи его природной способностью, через которую он крепко держится словесного изъяснения²⁶, то, следовательно, и энергия не чужда Бога, оказываясь некоторой его природной силой.

20. И это [учение] акиндинистов есть от безумия Эвномия, как и мнение о том, что слово «божество» восходит только к сущности, а именно, что, усвоивши различие сущности и энергии по примышлению, они полагают примышление совершенно недействительным, как если бы оно состояло только из произнесения слова и мысли нашей. Но пусть выслушают от нас богоносного Василия, уличающего того [Эвномия] и пристыжающего этих. Он говорит²⁷: «Сошедшиеся во Христе природы созерцаемы и различаемы одним только примышлением. Но нисколько не меньше [от этого] оказывается та и другая из них [подлинным] свойством. Поэтому, следовательно, высказываемое о Боге и все энергии [Его], хотя и говорится о них, что они различаются примышлением, не оказываются вследствие этого лишенными действительного существования, исключая то, что там [в примышлении] — соединение, так как каждая природа может существовать и как субстанция собственных свойств, здесь же никоим образом [нет этого соединения]».

21. Если смыслы сущего, предвечно существуя в Боге, не оформляют божественного ума и не составляют его, то, следовательно, и исходящие из Него энергии не явят Его сложным.

²⁴ Сил (δυνάμεις).

²⁵ Т.е. разумением или рассуждением.

²⁶ Или: при помощи которой он стремится к наставляемым словом (δι' ἧς τῶν λόγων δεικνυμένων ἀντιλαμβάνεται).

²⁷ В сочинении св. Василия Великого «Против Евномия», как и в творениях св. Григория Нисского, такого места нет. Возможно, св. Марк Эфесский излагает смысл аргументации св. Василия Великого, хотя слово φησὶ вводит обычно прямую цитату.

22. Если ум наш, имеющий или воспринимающий знание, не сложен от того, то гораздо более [того], следовательно, и Бог не сложен от природно присущих Ему свойств.

23. Так же и в отношении глаза одно есть зрение как вид и предмет обладания (ἔξις), другое же — зрительная способность и зрение как энергия; и одно создает сложность, другое же — нисколько, ибо глаз сложен не от энергии, но от предмета обладания. Бог же всяческих, как не содержащий никакого вида и обладания, через что Он был бы сложен, но будучи мудростью и благостью и тем, что по простоте соприсуще Ему из такового, и как содержащий [все] это опять в различении в виде энергий, нисколько от этого не терпит ущерба в отношении простоты [Своей] по сущности. Об этом, конечно, с очевидностью учат и богословы. Еретики же, не усваивая того, что они сохраняют на словах или в доказательствах своих [единство и простоту Божества], согласуются с нами; утверждая же, [по видимости], простоту [Божественного существа], благодаря которой они отрицают различие [в нем], на деле упорно сражаются и со всеми богословами и с нами, неумело пользуясь тем же способом, что и иудеи. Именно, и эти последние приходят к тому же, что и мы, говоря, что Бог — един; но, не приемля различия Лиц, идут опять в гибель, взявши с собой акиндинов.

24. Если Бог, то что Он есть по сущности, то дарует и нам по благодати, то это не есть сама божественная сущность, ибо Он ничему не дает участия в своей сущности.

25. Если Бог то, что Он есть по существу, то дарует и нам по благодати, то, следовательно, не чуждо Ему то, что Он нам дарует, как сущностно созерцаемое относительно Него, по словам святых.

26. Если «никто» из людей «не благ, кроме как Бог един» (Мф. 19, 17), то, следовательно, по природе никому не свойственна добродетель и бытие в качестве благого, если не происходит от Бога. Поэтому и сказал божественный Максим: «Безначальна всякая добродетель, как не имеющая по времени [ничего] старшего себя самой, ибо она вечно имеет единственно только одного Бога раждателем бытия»²⁸.

27. Если мы уничтожим природные свойства в Боге, через которые познается общность [Его природы], то, очевидно, отринем одновременно и свойства ипостасийные, через которые разделяются ипостаси; и, таким образом, получит место савеллианское слияние.

²⁸ Цитата не найдена.

28. Если высказываемое о Боге различно только словесно, как изощряются (κοινολογῶσι) новые догматисты, то почему же оно не есть сущее? Ведь бытие свойственно всему, что содержится в собственно присущем ему слову.

29. Если божественная мудрость и называется и есть «многообразная» (Еф. 3, 10), а сущность Его не многообразна, то, значит, одно — Его сущность, и другое — мудрость, и не из мудрости сущность, говорит Златоуст²⁹, но мудрость из сущности. Так же, очевидно, и благодать и все подобное. «Поэтому, — говорит он³⁰, — и Филипп старался изучить не мудрость и не благодать, но саму сущность, то именно, что [и] есть Бог».

О БОЖЕСТВЕННОМ СВЕТЕ

30. Если Бог по сущности не имеет образа и не разнообразится, то всякие богоявления, следовательно, — по божественной энергии, распределяя видение [Божества] многообразно.

31. Если свет, явившийся ученикам на Фаворе, был самым божеством Сына, а затем, стало быть, и просиявающим [божеством] Отца и Духа в едиnorodном Сыне, то, следовательно, свет этот не создан, но не есть он, разумеется, и божественная сущность, ибо последняя совершенно невидима.

32. Если сам Бог окажется в будущем веке всем [сущим] для достойных, а свет никогда не чужд для праведных, то, следовательно, это — божественный свет, который будет наследием для праведных, называемый царствием Божиим.

33. Если еретики требуют основания для видимости нематериального плотскими очами, то пусть приведут основания для вмещения плотского природою Богородицы воплощаемой ипостаси Единородного. Если это совершенно выше разума, то пусть признают это и за тем, ибо это возведено как сверхприродное. «И не вкусят смерти, как уже увидят царствие Божие, пришедшее в силе», говорит [Христос] (Мк. 9, 1), показывая, что то, что будет для достойных после смерти, — этим наслаются они и при жизни. Через это они были избраны по достоинству из прочих.

²⁹ По-видимому, здесь св. Марк Эфесский резюмирует свое понимание мысли Златоуста, и вряд ли можно говорить о цитате, которую в таком виде мы нигде не обнаружили у Златоуста.

³⁰ Иоанн Златоуст, *Беседы на Евангелие от Иоанна*, гомилия 74, 1 [на Ин. 14, 8—9]. PG 59, 401²⁵ (рус. пер., т. 8, кн. 2. СПб., 1902, с. 493-4).

34. Если только видение способно воспринимать фигуры цвета и самый свет, что есть, собственно говоря, бестелесно, то что же удивительного в том, что, при помощи божественной силы сможет когда-нибудь быть воспринятым и божественный бестелесный свет?

35. Если до грехопадения Адам видел существенные черты живых существ, при помощи которых он наложил на них именованья, и раньше них [видел] самого Бога, своей же собственной наготы не видел, то, значит, смотрел он тогда другими глазами, по закрытии которых, после греха, отверзлись глаза плоти. Но отверзая их вновь в учениках, Господь *«преобразился перед ними, соделывая из слепых зрячими»*, — как говорит Иоанн Дамаскин³¹.

36. Если Бог есть свет и, как говорится, *«во свете живет неприсутнм»* (1 Тим. 6, 16), то, следовательно, с одной стороны, [свет] существует как сущностный для Него и природно-неотделимый [от Него], с другой же, как различный [с Ним] по энергии.

37. Если душа переделывается наитием благодати в направлении к божественнейшему, то что же удивительного в том, если она производит через свое тело и божественнейшие энергии, могущие воспринимать и божественное и выше-чувственное?

38. Если в отношении твари телесная природа, вспомоществуемая божественной силой, действовала сверх природы (я разумею Петра, сухопутствовавшего по волнам³²), то почему же в отношении нетварного она не может подобным образом расположиться сверх природы к божественному свету, [вспомоществуемая] той же самою силою (я говорю как раз об его очах)? Где Бог, там нет ничего невозможного.

39. Если мы знаем, что противоположная способность производить нечто в отношении актов человеческого видения, переделывая их и располагая их, вопреки природе, к не-сущему, как это показывают чудотворцы и воспевавшиеся некогда волшебства, то почему же нам не согласиться с тем, что божественная сила может сверх природы и менять и переделывать очи (и это, к тому же, в отношении сущего божественного света)?

40. Если первомученик Стефан, узревши в Свете-Духе Света-Сына, так просиял лицом³³, то, следовательно, от одного и того же света он и созерцал видение и просиял лицом, и как же, говоря словами богогла-

³¹ Иоанн Дамаскин, *Гомилия на Преображение*, PG 96, 564 C¹⁰ 11.

³² См. Мф. 14, 29 и пар.

³³ Ср. Деян. 6, 15.

голивого Григория Нисского³⁴, этот Дух Святый мог быть тварным? Если свет, явившийся божественному Антонию, был сам Господь (ибо он спросил: «*Господи, где Ты был раньше?*», а Господь ему ответил: «*Антоний, Я был здесь*»³⁵), то, следовательно, свет, являющийся святым, не отчужден от Бога и не есть тварь. Так же обстоит дело и относительно [обращения] Павла, если не считать, что здесь он страшен от ужаса, там же он ласков от утешения.

41. Если сам Бог предводительствовал сынам Израильским «*в столпе огня и всем явного облака*» (Исх. 13, 21–22), то, значит, богоявления водительствоуют не для одних только достойных и очищенных, но и просто для всех. От Божественной силы [зависит] все, а не от состояния видящих, разве что у одних людей осияние проходит в душу и ум, как и от души переходит на тело (по образу Моисея и первомученика), а у других оно вращается только вокруг внешнего зрения, как бы перед неким образом, не имея [возможности] совлечь материю.

42. Если подобно Господнему лику, сияющему как солнце (Мф. 17, 2), сияют также и праведные как солнце в царствии небесном (Мф. 13, 43), то, следовательно, праведные сияют тем же самым светом, каковым просиял и Господь. Он есть луч божества, безначальный и несотворенный³⁶, как говорят богословы³⁷; да и как же может быть тварным свет, видимый святыми и участвуемый ими?

43. Если бы наше обращение к Богу нуждалось бы только в просвещении и не нуждалось бы еще сверх того и в обращении Бога к нам, то мы не имели бы нужды в словах: «*не отврати лица Твоего от мене*» (Пс. 26, 9) и «*яви лице Твое и спасемся*» (Пс. 79, 4), каковыми показывается, что назирательная Его энергия обращается к нам по благоволению.

44. Если зрительная способность не отчуждена от нематериальной души (ибо зависит от душевного духа, как говорят искусные в этом), то что же удивительного в том, если она получит от божественной силы укрепление в отношении вещей нематериальных, сродных с душою, даже прежде чем [божественная сила] известит ее [об этом]. Ведь на этом основании и анге-

³⁴ Утверждение о нетварности Св. Духа находится во многих произведениях св. Григория Нисского (напр.: К Симпликию о вере, *Gregorii Nysseni Opera*, ed. F. Müller, vol. 3.1. Leiden: Brill, 1958, p. 67⁷; Против македонян о Св. Духе, *ibid.*, p. 105¹; Против Евномия 2, 15 и т.д.).

³⁵ Афанасий Великий, *Житие преп. Антония*, 10, PG 26, 860 A¹⁰ ¹² (рус. пер.: Творения в 4 т. Т.3. М., 1994, с. 189).

³⁶ В греческом тексте, возможно, игра слов: *луч* (ἀκτίς) и *нетварный* (ἀκτιστος).

³⁷ Цитата не установлена.

лы были видимы многими, и также Господне тело, по воскресении, было созерцаемо, хотя и стало уже нетленным.

45. Если этот божественный свет участвует сверх природы и созерцается, и это — другой свет в сравнении с чувственным, то таким же образом и божественная мудрость и знание от Него, и энергемы [Его] потенций, и, просто сказать, все благодатные дары находят на достойных сверх природы, и они — иные в сравнении с находящимися в нас природными дарами и образующимися в результате нашего усилия. И также всякая жизнь живущих по Богу — иная в сравнении с жизнью природной, будучи духовной и боговидной. Этой жизнью жил и Павел, уже не живя больше плотию, но при жизни имея в себе самом Христа (Гал. 2, 20), который есть полнота благодатных даров.

О ДУХОВНЫХ ДАРАХ БЛАГОДАТИ

46. Если говорится, что *духов много*³⁸, множественной же ипостаси Духа не образуется, то, значит, одно — Его ипостась, и другое — благодатные дары.

47. Если изначально *«вдунутое»* от Бога человеку *«дыхание жизни»*, от которого *«стал человек живой душой»* (Быт. 2, 7), не есть ни сама человеческая душа, ибо таким образом она была бы именно частью божественной сущности, ни, конечно, ипостась божественного Духа, ибо [так] Дух Святый был бы [по естеству своему] плотью, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — врождаемая (*ἐμφυομένη*) благодать.

48. Если то, что было дано апостолам от Господа по воскресении через вдохновение³⁹ (ср. Ин. 7, 39), не было самой ипостасью Духа, ибо Утешитель еще не снисшел и Господь еще не отправился к Отцу, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — даваемая через вдохновение общая благодать Троицы.

49. Если до Господнего страдания еще не было Св. Духа, ибо Иисус еще не прославился, то, следовательно, вечно сущий Дух Святый отличен от Его благодати, имеющей быть в человеках после страдания, хотя также и она называется Духом Святым.

50. Если что приемлет некто, это и дается от дающего, приемлющие же приемлют не ипостась Духа, но благодать, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — даваемая Сыном энергия и благодать Духа.

³⁸ Ср. Ис. 11, 2 и Откр. 1, 4.

³⁹ Букв. «вдохновение» (*ἐμφυσήματος*).

51. Если везде присутствующий Бог не меняется от места к месту, возникая то здесь, то там, — следовательно, появляется, дается, изливается и истощается не божественная ипостась Духа, но являемая Его благодать и энергия. Ибо все это [бывает] когда-нибудь, для кого-нибудь и по [какой-нибудь] причине.

52. Если даже отъявши от Моисея Духа, Бог передал его другим⁴⁰ и если Дух Святый подавался через наложение апостольских рук⁴¹, — больше того, если и доныне от них⁴² по преемству Он передается верующим в Церкви, то, следовательно, не было ипостасью Духа данное от Господа апостолам через телесное дуновение, но — благодатью, наполнившей ту храмину. И от исполнения Его, говорит Иоанн, мы все прияхом [и благодать на благодать] (Ин. 1, 16).

53. Если верные приемлют дар Духа в меру и по частям, по сущности же Бог не измеряется и не делится, то, следовательно, одно — неделимая сущность, и другое — делимая и измеряемая благодать.

54. Если нашедший на Деву [Марию] Дух Святый не стал плотью сам, но [стала плотью] ипостась Слова, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — наитствовавшая на Деву благодать и энергия, *«ради чистоты плоти ее, — как говорят богословы»⁴³, — и ради способности понести зародыш спасения*, ибо через это сообщена была Духом и *«сила Вышнего»* (Лк. 1, 35).

55. Если исходящая от Господа и исцеляющая всех сила была божественным Духом (*«Духом Божиим, — сказал, — изгоняя демонов»⁴⁴*), но не была самой ипостасью Духа (иначе Он не сказал бы о ней: *«разумел силу, исшедшую от Меня»⁴⁵*), то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — от Сына подаваемая сила и благодать.

56. Если апостолы и прочие приняли, по обетованию, от божественного *«Духа, изливаемого на всякую плоть»* (Деян. 2, 17), то, следовательно, не тварь возникший в них Дух, по которому они стали действовать как духоносные⁴⁶.

⁴⁰ См. Числ. 11, 17; Втор. 34, 9.

⁴¹ См. Деян. 6, 6 и др.

⁴² ἐξ ἐκείνων — то ли «с тех пор», то ли «от преемников апостолов».

⁴³ (Пс.-)Афанасий Великий, *Речь на Благовещение Богородицы*, PG 28, 929 C²¹⁻².

⁴⁴ Примеч. Лосева: «у нас: «перстом Божиим», Лк. 11, 20». Однако первый издатель Gass, указывая на Луку, ошибся (как и в следующем месте), поскольку имеется в виду Мф. 12, 28.

⁴⁵ Лк. 8, 46.

⁴⁶ Возможно перевести и так: «по которому они называются (χρηματίζουσιν) «духоносными»».

57. Если бы для Павла Дух был тварен, то и ум Христов, который он имел⁴⁷, был бы тварным, как и сам Христос, глаголющий в нем⁴⁸. Однако все это указывает на божественную благодать и энергию нетварную и вечную.

58. Если Богородице и апостолам был возведен «Дух Святый и сила Вышнего» (Лк. 1, 35), но не нашла на Богородицу ипостась Духа и не воплотилась в ней, то, следовательно, и наитствовавшее на апостолов не было ипостасью Духа, но — благодатью и энергией, которая и наполнила их, явившись и разделившись в виде огненных языков (Деян. 2, 3); о сущностном же наитии Духа говорится⁴⁹ тогда потому, что не какая-нибудь часть энергии излилась, как раньше⁵⁰, но всецелая энергия, которая находится в соединении с сущностью и неотделима от нее и обща трем [Лицам], как и сущность.

59. Если благодать божественного Духа, наитствующая на таинства, претворяет их в обоженное Тело и Кровь, то как же может быть она тварью, сверх-природно могущая [соделывать] столь многое.

60. Если почившие на Христе, согласно пророчеству, семь духов (Откр. 1, 4) были бы самим Духом Божиим, наитствовавшим своими энергиями, ибо в таком значении они и вводятся, то [тем более] они не были бы тварью, — но, по-моему, конечно, духовными дарами благодати.

⁴⁷ Ср. 1 Кор. 2, 16.

⁴⁸ Ср. Рим. 15, 18.

⁴⁹ У Лосева совсем другое (на первый взгляд более соответствующее общей логике рассуждения, но внутренне противоречивое) понимание текста: «и не говорится, что Дух наитствовал [здесь] сущностью, так что не какая-нибудь часть энергии...» («сущность» как раз исключает «часть»!). Выражение οὐσιωδῶς (*сущностно*) применительно к сошествию Св. Духа на апостолов как раз *встречается* в 41 речи св. Григория Богослова «На Пятидесятницу», PG 36, 444 С³ и в уже цитированной св. Марком Эфесским гомилии (Пс.-)Афанасия (см. примеч. 43). В последней сопоставляются сошествие Св. Духа на Марию во время Благовещения и на апостолов в Пятидесятницу, при этом говорится, что не Сила воплотилась и не Дух вочеловечился, но как Дух снишел на апостолов со всем, сущностью Ему соприсущим, т.е. чудесами и прочим (καὶ ἡ ἐπέλευσις τοῦ Πνεύματος καθ' ὅλα τὰ οὐσιωδῶς προσόντα αὐτῷ, PG 28, 929 В⁴ 6), так и на Богоматерь, т.е. со всеми благодатными дарами, присущими Духу богоначально, почему и называется Она «благодатной» (οὕτω καὶ ἐπὶ τῇ Παρθένῳ ἡ ἐπέλευσις τοῦ Πνεύματος ἐγένετο, ἐν πᾶσι τοῖς οὐσιωδῶς προσοῦσιν αὐτῇ κατὰ τὴν θεαρχίαν, χάριν ἐμποιοῦν, πρὸς τὸ ἐν πᾶσι χαίρειν αὐτήν. Ἐπειτα καὶ διὰ τοῦτο κεχαριτωμένη προσωνομάσθη, διὰ τὸ ἐν πᾶσι χάρισι ταῖς διὰ τοῦ Πνεύματος ἐμπελάσθαι αὐτήν. *Ibid.*, В⁸⁹). Скорее всего, именно на эти места намекает («говорится») св. Марк Эфесский.

⁵⁰ Имеется в виду, конечно же, Ин. 20, 22.

61. Если *«всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Отца светов»* (Иак. 1, 17), то, следовательно, нет ничего совершенного в нас из природного или из приобретенного старанием и даже не есть что-нибудь и [само] обожение, которое установлено, очевидно, только Богом.

62. Если мы, участвуя в боготворном даре, делаемся *«божественно-го причастницы естества»*, как говорил божественный Петр (2 Петр. 1, 4), то не может быть тварным этот дар, называемый богоначалием и обожением и еще также — божеством.

63. Если мы обожаемся через тварь и твари, надо полагать, служим, то это есть эллинское [дело] и полно безбожества.

64. Если бы обожение было посеваемым естественным семенем, то нам не нужно было бы ни возрождение [во св. Крещении], ни прочие таинства, от которых наитствует божественная благодать на чистых и по жизни.

СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНА-ГРАДА
КИР ФИЛОФЕЯ .

ПРЕДАНИЕ СВОЕМУ УЧЕНИКУ О ТОМ,
КАК ВНИМАТЕЛЬНО ПРЕБЫВАТЬ В КЕЛЬЕ
ВМЕСТЕ СО СВОИМИ ПОСЛУШНИКАМИ

*Перевод с древнерусского монаха Алимпия (Вербицкого),
под редакцией и с примечаниями А.Г. Дунаева*

[Предисловие]¹

Поистине стыдно, о любезный, законодателю выставлять свою немощь, особенно в столь малых и [лишь] отчасти исполняемых заповедях². Ибо для чего ему, законодателю, дан чин и достоинство, если он так говорит о себе или думает? А еще намного хуже и бедственнее, если он не только говорит, но и на самом деле знает о своей немощи, необученности и невежестве. И как научит, как расскажет и передаст то, чего прежде сам многими трудами не исполнил и не исправил?

Зная это о себе, восхотел я молчать, а не говорить, и не писать ничего такого, чтобы не навлечь на себя стыда, в котором виновен я сам, поскольку долго говорил больше о чужих достоинствах, нежели являл свои, подобно тем, кто в игрищах переоблачаются в царей, князей и воинов, будучи в действительности нищими и недостойными лицедеями. Но любовь к тебе нашей души, а более величие твоей веры и надежды, с которыми ты духовно пришел к нам, ничего не значащим, словно к кому-то великому, заставляет нас отказаться от своих намерений из-за твоего усердия и веры, для которой возможно все, по слову Владыки³. Итак, скажем совсем немного из [установлений] божественных отцов.

¹ Заголовки в квадратных скобках добавлены нами.

² Древнерусский текст: *сия от малых тако и отчасти исправлений заповеданных*.

³ Ср. Мк. 9, 23.

[О продолжительности молитв]

Мерю⁴ времени или часами не исчисляется у усердного истинная служба Богу: пения, молитвы, чтение божественных писаний. Ибо сказано: «Благословлю Господа на всяко время» (Пс. 33, 2) и «седмикраты днем хвалих Тя» (Пс. 118, 164), то есть многократно; «поучуся во оправданиях Твоих выну» (Пс. 118, 117); и другое, подобное этому. Законоположитель и Владыка всех Христос говорит: «Стойте на всяко время молящиеся»⁵, и рассказывает притчу о вдовице и судье неправедном (Лк. 18, 2–7), по которой надлежит постоянно молиться и не ослабевать. В согласии с этим поступали все апостолы и учителя, которые научились сами и учат, как ты знаешь, всех нас. Так, один из богоносных [отцов], достигнув старости, говорил⁶: *Я в юности своей не имел определенного времени для правила, но всякое время было для меня временем службы. А время и определенные часы те же святые отцы назначили для нас как для более слабых, чтобы, словно некоторой уздой, мы были по необходимости принуждаемы добрым этим долгом и от правила не отторгались, как объявил великому Пахомию святой ангел: «Эти немногие молитвы определил я для того, чтобы и меньшие были способны придерживаться этого правила и не скорбеть, совершенные же в законоположении не нуждаются, ибо мой устав для тех, которые не имеют совершенного ума»*⁷. И мы говорим то же.

⁴ Судя по итальянскому переводу А.Риго, в ватиканской рукописи (далее условно обозначается V) трактат начинается лишь с этого места.

⁵ В Евангелии от Луки (18, 1) немного иначе (нет слова «стойте»): «подобает всегда молиться и не стужати (си)».

⁶ Цитируется высказывание аввы Исидора из «Изречений святых отцов» (в алфавитной редакции: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Вечное, 1965 [репринт 1993], с.70, №4): «Говорил также: «Когда я был молод и жил в своей келье, не определял времени для молитвословия; ночь и день проходили у меня в молитвословии». Греческий текст: PG 65, 220 CD.

⁷ Цитата из «Лавсаика» Палладия (Palladio. La Storia Lausaica. Ed. J.M. Bertelink. Milano, Fond. L.Valla, 1974), гл. 32, 7: ангел, давший Пахомию правила, в ответ на недоумения, почему так мало времени отведено на молитвы (днем, вечером и ночью по 12 молитв и в девятом часу 3), сказал: «Ταῦτα διέτύπωσα ὥς φθάνειν καὶ τοὺς μικροὺς ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα καὶ μὴ λυγέσθαι. Οἱ δὲ τέλειοι βοήθησιν χρεῖαν οὐκ ἔχουσιν καθ' ἑαυτοὺς γὰρ ἐν ταῖς κέλλαις ὅλον ἑαυτῶν τὸ ζῆν τῇ τοῦ θεοῦ θεωρίᾳ παρεχώρησαν. Τοῦτοις δὲ ἐνομοθέτησα ὅσοι οὐκ ἔχουσιν νοὴν ἐπιγνώμονα, ἵνα κἀν ὥς οἰκῆται τὴν σύνταξιν πληροῦντες τῆς πολιτείας διατεθῶσιν ἐν παρηρησίᾳ» («Я положил столько для того, чтобы и слабые [удобно],

[О распорядке служб]

Знай, что с тех пор, как ты настоятельствуешь над этим малым братством, необходимо, чтобы каждую службу ты совершал в храме с братьями твоими. Пусть это будет неизменно, если только не воспрепятствует тебе болезнь, ибо твое присутствие полезно во многих отношениях и созидательно для них.

Когда встанешь со своей постели в час утрени, то прежде славословь Бога устами в таких малых словах: *Слава Тебе, Боже наш, слава тебе, всяческих ради* (трижды), затем прочти какую-нибудь небольшую молитву из тех, которые определены отцами для этого времени, то есть: *От сна восстав, благодарю Тя, Святая Троица...*, или *Господи многомилостиве, Иже свет непреступен...*, и вместе с ней любую другую похожую, краткую и небольшую. Священноизображение святой нашей веры⁸ произноси по пути в церковь. Если есть время, твори в тот час пятьдесят коленопреклонений из назначенных в течение суток, что хорошо и необходимо. Затем, по окончании службы в церкви, не вдавайся ни в какую беседу, ибо это причиняет уму немалое смущение и урон⁹, и не понуждай себя ни к какому чтению или псалмопению независимо от того, ночь еще или день уже настает, но лучше приступи, как знаешь, к краткой умной молитве: *Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя*, если можешь, то сидя, а если не встаешь, то в постели, и если даже наступит сон, когда ты будешь так молиться, то не страшно, ибо это свойственно естеству в тот час, не вредит ничем и не противоречит разуму. Если же, когда ты так молишься, поднимется

без отягощения, могли выполнять правило; совершенные же не имеют нужды в уставе, ибо, пребывая наедине в келии, они всю жизнь свою проводят в созерцании Бога. Устав дал я тем, у которых ум еще не зрел, чтобы они, хотя, как [непокорные] рабы, [по страху к господину], выполняя общее правило жизни, достигали свободы духа». Рус. пер. цит. по: Древние иноческие уставы... собранные еп. Феофаном [Затворником]. М., 1892 [репринт 1995], с. 16–17 (см. также полный рус. пер.: Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни св. и блаженных отцов. СПб.: ²1854; ³1873; Почаев, 1914. Репринт: Св.-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1992). Подробнее см. у еп. Феофана и в трудах П.С. Казанского (готовятся к переизданию). А.Ригоссылается на другой источник: Vita tertia S. Pachomi 32, ed. F. Halkin. Brux., 1932, p. 277^{4sq}.

⁸ Т.е. Символ веры.

⁹ *Тщета* по-славянски означает не столько *суетность*, сколько *ущерб* (ζημία), ср. итал. перевод *danno* (вред).

движение плоти, которое в такое время бывает, когда бес одолевает с большей силой, и не сможешь отразить прилог умной молитвой, то встань и соверши из уставных коленопреклонений, по меньшей мере, скажем, тридцать, произнеси небольшую молитву ко Христу и Его Матери против этого борения, которую представляю тебе в конце настоящего писания¹⁰, и сядь, как прежде, на умное поучение молитвы. А если снова восстанет брань, то сделай то же и опять садись. Если же все равно бес не перестает и продолжает бороться, тогда, встав, начни пение твоей дневной службы, которое ты должен исполнять каждый день¹¹, кроме Воскресения, с Божией помощью следующим образом.

Если не имеешь обыкновения петь часы в церкви¹², то соверши обычное начало молитвы и пой третий и шестой час с обедницей и одну кафизму из Псалтири зимой из-за уменьшения дня, а при длинных днях — две. Ибо хочу, чтобы ты за неделю полностью прочитывал псалтирь в келье, не только в Четыредесятницу, но всегда. Поэтому, когда читаешь с утра одну кафизму, как сказано, из-за краткости дня, то на Повечернице при продолжительной ночи читай две. А в другое время — в обратном порядке, когда изменится длительность дня и ночи. Если же ты, возможно, поешь часы в церкви, то в келье, после указанного начала и *Приидите, поклонимся*, сразу читай псалом 50-й *Помилуй мя, Боже*. Затем, как было сказано, начни стихословие псалтири. После этого читай также канон Владыке, какой угодно. Затем прочти, как установлено, часть из Святого Евангелия, ибо каждого евангелиста ты должен прочитывать за неделю, разделяя по частям на семь дней. Затем твори пятьдесят коленопреклонений и отпуст. Также, если не препятствует тебе никакая необходимость, то удели умной молитве небольшую и краткую часть, ибо это очень полезно после описанного псалмопения. После этого возмись за какое-либо небольшое чтение. Прежде всего, глав из слов святых отцов: Лествичника и Исаака — листа два или три. Потом примись за чтение Божественных Писаний — Ветхого и Нового [Заветов] — и толкований к ним святых. Затем

¹⁰ В рукописи, с которой сделан публикуемый перевод, эта молитва не сохранилась, не приводится она и в переводе А.Риго, хотя в примечании к этому месту итальянский ученый, ссылаясь на другую свою работу (*Rigo A. Ancora sulla Preghiera di Gesù nell'Esicasmò bizantino dei secoli XIII—XV. — Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 10 (1987), 171-82: p.177, n.32), пишет, что упомянутая молитва в самом деле находилась в конце рукописи.

¹¹ Начиная с этого места конец фразы отсутствует в V.

¹² V добавляет: но [поешь] в келье.

переходи к рукоделию, не принуждая себя в этом, то есть чтении и рукоделии. Работай непродолжительно, но с легкостью и просто, сколько укрепит тебя Господь.

Прочее время — и когда ты сидишь, и когда стоишь или шествуешь — пусть проходит в сокровенном поучении души.

Когда же наступит вечер, пой установленную повечерницу и стихословия из Псалтири: одну кафизму или две, как раньше я сказал, и канон Пречистой Богородице, поклоны и отпуст¹³. А на вечер и на утро, после окончания правила, держи соответствующие определенные древними молитвы святых: прочитывай их, вместе с тем преклоняя колени и пригибая голову к земле. Как мытарь¹⁴, призывай в сокрушении Владыку, многократно, чтоб не рассеялась мысль, но в пределах десяти раз или как выйдет, ибо и это очень (*всяко*) полезное предание святых. Затем сидя прочти прежде определенную часть из Апостола, поскольку ты должен проходить все Апостольские деяния и послания за четыре недели (*во днех недель четырех*). Читая, таким образом, часть [Апостола] каждый вечер, после нее прочти немного, сколько хочешь, глав из указанных выше постнических слов святых [отцов]. И так, совершив из установленных коленопреклонений числом около трехсот в сутки, сразу садись за умную молитву, прежде прочитав Изображение священной веры, как завещали нам святые отцы, которое произноси и вставая с постели, и собираясь ложиться, сидя в молитвенном размышлении (*поучении*), сколько укрепит тебя Христос. С таким поучением ложись в постель, чтобы за этим застал тебя сон.

Так должно быть, говорю, в продолжительные ночи. А в жатву, когда длиннее день¹⁵, пусть это все происходит с утра и до вечера.

Службу Повечерия никогда не пой один, как другие, но всегда с братьями твоей кельи¹⁶. О повечериях думаю: хорошо, чтобы ты в двух четырехдесятницах, в Великую и ту, что пред Рождеством Христовым, всегда пел Великую, кроме суббот, воскресений и праздников. А во весь год, кроме пятидесятницы, двенадцати дней¹⁷, недели сыропустной и¹⁸ указанных дней, пой, разделяя ее на две части: в один день пой одну половину, а в другой — другую.

¹³ Следующие две фразы > V.

¹⁴ Лк. 18, 13.

¹⁵ В слав. тексте *величайшу сущу*, ибо в южных широтах (а в «Предании» имеется в виду, естественно, Греция) время жатвы наступает раньше, чем в северных.

¹⁶ Эту фразу > V.

¹⁷ Т.е. святок.

¹⁸ Союз и добавлен по итал. переводу. В древнерусском тексте: и неделя сыропустная предначертанных дней.

[О посте]

Святые отцы установили и однократное вкушение всю неделю. А тебе, если ты в немощи, достаточно есть однократно три дня в неделю в течение обеих названных четырехдесятниц: в понедельник, говорю, в среду и в пятницу. Если не сможешь этого, то пусть будет два¹⁹ — среда и пятница, если только не препятствует болезнь. В прочие же дни года, со времени жатвы вплоть до виноградного сбора, вкушай неоднократно. А потом, в короткие дни, вкушай однажды в среду и пятницу.

Пить требуют отцы <только> воду каждую среду и пятницу²⁰. Ты же как больной имеешь апостольские правила, послабляющие тебе, ибо хотя они и требуют поста в указанные дни, но прибавляют: кроме болезни²¹. А ты болен, и тем более желудком, поэтому не пей воду, <а пей вино>, если только не испытаешь необходимости в воде во время жатвы и не рассудишь тогда с Божией помощью о лучшем и полезнейшем. Ибо и само это место неблагоприятно, и многие воздержание от винного питья переносят здесь с трудом.

Во всю пятидесятницу мы приняли от отцов обычай не поститься, и ты должен поступать так же и разрешать от поста²² эти среды и пятницы без сомнения. В разрешенные святыми апостолами и отцами дни ты должен делать так, как принято от них, и не предпочитать свою волю и суждение, как вижу это у некоторых. Это своеволие, напротив, подлежит запрещению как нарушение²³. Так же следует поступать в двенадцать дней Рождества Господня и Крещения, в неделю пред мясопустной, в сырную, в день божественного Благовещения и во все праздники Господни²⁴. И об этом все.

¹⁹ Т.е. два дня однократного вкушения во время продолжительных постов — Рождественского и Великого.

²⁰ *Эту фразу > V.*

²¹ См. 69 апостольское правило в кн.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. Т.1. СПб., 1911 (репринт 1994), с.148 («кроме препятствия от немощи телесной»). На это же правило (но в другом контексте) ссылаются свв. Каллист и Игнатий Ксанфопулы (*Наставление безмолствующим*, 31: «Как подвижающемуся должно питаться в понедельник, среду и пяток». — В кн.: Добротолюбие. Т.5. М., 1900 (репринт 1992), с.349).

²² Т.е. позволять вкушать рыбу, вино и елей. Вторая половина фразы в V передана в сокращении.

²³ *Эту фразу > V.*

²⁴ V добавляет: и пятидесятницы. Следующую фразу > V.

[О воздержании и борьбе со страстями]

Одно только требуется от всех — это ослабление страстей в трех частях души и полное истребление [их] с Божией помощью, это главное. А соблюдение воздержания, по божественным отцам, приводит человека к смирению тела и души. Следует ведь стремиться не к посту, а тем более тебе, неспособному для этого по болезни тела, но, как сказал я, к постоянному воздержанию. В пище и винопитии ты, знаю, воздержан и по благодати Христа не нуждаешься в наставлении²⁵, однако необходимо стараться не только о таком²⁶, но и о полном воздержании: в словах, делах, воспоминаниях, предприятиях, обычных беседах с²⁷ близкими и наиболее избегать, как только можешь, излишних, бесполезных и несвоевременных слов и словопрений с друзьями. Смехотворство же и распущенность²⁸ тем более разрушительны для хранения ума, сокровенного поучения, страха Божьего и смирения и неизменно²⁹ разрушают состояние всей души, если бывают часто и бесстыдно. *Подвизающийся воздержится от всего* этого, по божественному апостолу (1 Кор. 9, 25). Пусть будет у тебя во всем, совершаемом чувственно и мысленно³⁰, главным стремлением соблюдать благое и спасительное для души смиреномудрие и целомудрие, богоподражательное³¹ милосердие к ближнему, от души ко всем щедрость³² и Боговидную и совершеннейшую любовь. Обычно благодаря этим [добродетелям] подвижники достигают очищения сердца (снова³³ по словам святых отцов)³⁴, концом

²⁵ В итал. переводе иначе: «будь воздержан... и не только на словах». Ср. однако с концом послания (отсутствующим в V), где говорится, что адресат не нуждается в нападении о причащении.

²⁶ В итал. переводе: о частичном воздержании.

²⁷ Далее V добавляет: родными и.

²⁸ V опускает эти слова, строя фразу совсем иначе: *gli alterchi inopportuni con gli amici che, in grande misura e senza che ce ne accorgiamo, distruggono la custodia della mente...*

²⁹ *непостоянные*: можно перевести даже «мятежно».

³⁰ В итал. переводе: *in tutte le attività alle quali ti dedichi e nelle quali ti adoperi...*

³¹ и еже от среды душа ко всем щедрость: > V.

³² Эти пять слов после запятой > V.

³³ паки: > V.

³⁴ Фразу в скобках относим к предыдущим словам на основании древнерусского текста: *имже сердечное очищение прибывает обыче, подвижником; по священных паки рещи отцех. Конеч же реченных царство небесное будет ти сам Бог...* Итал. перевод с другим чтением (вместо реченных:

же³⁵ названных [добродетелей] будет для тебя сам Бог, по человеколюбию Его и благодати, которой да удостоит тебя Господь, по молитвам Богородицы и всех святых. Аминь.

[Заключение и последние наставления]

Поминай всегда, молю, и меня, недостойного, непрестанно говорящего доброе, но не делающего ничего благого³⁶, как видит это искренний и любезный брат. О причащении Божественнейших и Животворящих Таин писать тебе излишне. Думаю, хорошо, чтобы в начале каждого месяца ты пел, с живущими в твоей келье братьями, службу всех святых Владыке³⁷, как мы установили. Совершая сам священную службу, поминай тогда усопших, особенно своих по плоти, и всех принадлежащих к вере, и нас недостойных. А вечером в пятницу каждой недели пой на повечериях службу, называемую акафист Пречистой Владычице нашей Богородице, ибо и это завещание святых старцев.

dicono=*φασίν*, говорят они) предполагает иную пунктуацию: «Исполнение их, — говорят они, — принесет тебе царствие небесное»...

³⁵ же: > V.

³⁶ Текст начиная с этого места и до конца послания в V отсутствует.

³⁷ Перевод условный. Древнерусский текст темен: «да всех святых написанную владычню службу». Среди молитв, составленных Филофеем, известны канон всем святым и служба Господу Иисусу, однако имеются ли здесь в виду они или другие, неясно.

КОММЕНТАРИИ

При переводе и цитации использованы следующие условные обозначения.

Дополнения, сделанные при переводе, для большей ясности обычно отмечены квадратными скобками []. Однако там, где *особенно важно* отличить добавления, вытекающие из особенностей грамматики греческого или славянского языков, от разного рода конъектур (например, восстановление пропущенных при цитации слов; смысловые вставки по контексту и т.п.), последние выделялись угловыми скобками < >.

Прямые цитаты из Священного Писания по возможности указывались непосредственно в тексте, аллюзии на Ветхий и Новый Заветы и все цитаты из других произведений — в примечаниях. Более или менее дословные аллюзии мы старались выделять курсивом, а цитаты дополнительно заключали в кавычки. Если при цитации то или иное слово приводилось в синонимичной замене, вставлялось автором для пояснения опущенного контекста или согласно собственному пониманию мысли цитируемого произведения, то такие вставки-замены дополнительно маркировались отсутствием курсива (когда была на то необходимость и когда мы могли сравнить оба греческих текста — авторский подлинник и цитируемый источник). При невозможности точно идентифицировать цитату (или цитату-пересказ) кавычки (или курсив) обычно опускались или ставились условно.

Мы не всегда имели возможность строго соблюдать оговоренные принципы, поскольку переводы готовились разными авторами в разное время, что затрудняло общую редакцию; кроме того, были неодинаковы сами качество и принципы издания подлинных греческих текстов. Все же надеемся, что разноречивой окажется не слишком существенным и не помешает цельному восприятию книги.

Метод священной молитвы и внимания

О произведении *Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* см. в Предисловии, с.5 — 10, и в Приложении, с.157-65.

Условные обозначения, принятые в переводе трактата:

- [] дополнения, вытекающие из греческого синтаксиса;
- < > дополнения по смыслу или наши конъектуральные вставки-исправления;
- <...> пропуски, сделанные автором трактата в цитатах;
- () обычные функции;
- / / вариант перевода.

Условные обозначения в критическом аппарате:

- + добавляе(-ю-)т;
- > опуска(-ю-)т.

Рукописи, использованные Hausherr'ом при издании трактата:

A = Vatic. 658;

B = Vatic. 710;

C = Vatic. 730;

D = Vatic. 735;

O = Ottob. 459;

P = Paris. 1072 (на с.119 Hausherr указывает № как 1076).

codd. — все рукописи (или большинство, за исключением специально оговоренных).

Дополнительно использован древнерусский перевод:

слав. — рукопись Моск. Синод. № 950, л.101 — 108 об., колляция наша по изд. Вилинского, Приложение XII (выходные данные см. выше, с.9).

Все эти рукописи сильно разнятся между собой даже в пределах выделяемых с трудом родственных групп. По мнению издателя, к одной группе принадлежат лишь A и C, различающиеся только орфографическими вариантами, к другой (с совершенно неопределенными взаимоотношениями и резкими особенностями, так что каждая рукопись могла бы представлять отдельную ветвь) — B D O P. Рукопись B представляет, по Hausherr'у, «наиболее удовлетворительный текст», однако в ней есть одна большая и совершенно самостоятельная вставка. Рукопись D характеризуется странным повтором большого фрагмента текста (см. об этом в специальном Приложении). Древнерусский перевод довольно точен (за редкими огрехами). Кажется, что его греческий оригинал часто ближе всего к парижской рукописи (P)¹,

¹ Вот характеристика Hausherr'ом (с.149 = [53]) этой рукописи: «Р путает Симеона Нового Богослова с Метафрастом. В остальном, несмотря на свою

однако лишен многих недостатков последней и является более исправным². Это дает нам право сделать заключение, что русская монашеская традиция XV—XVI веков располагала кодексами достаточно высокого качества (возможно, близкими по своему происхождению к афонским исихастским кругам), — со всеми дальнейшими выводами.

Приходится сожалеть, что до сих пор не появилось нового издания трактата, в котором были бы выявлены и учтены все сохранившиеся рукописи (сам Hausherr пишет, что ему удалось взглянуть на афонские рукописи лишь мельком, — надо полагать, сказалось обычное недоверие афонцев к кому бы то ни было, а тем более к иезуитам) и определена их стемма. Например, давно известно о рукописи афонского монастыря Ксенофа № 36, содержащей интересующее нас произведение на с.560 сл. (по каталогу Ламброса т.1, № 738, с.64-5, указано иеромонахом Пантелеимоном в кн.: Божественные гимны преп. Симеона Нового Богослова [= т.3 Сочинений Симеона, репринт, 1993]. Сергиев Посад, 1917, с.279, примеч.2). Сам Hausherr издал чуть позже начало трактата в рукописи Panteleimon. 571 (отмеченной в каталоге Ламброса, где названы и другие кодексы, содержащие «Метод»). Работа по выявлению, классификации и изданию всех древнерусских рукописей, содержащих этот трактат, также не проделана. Без должной скрупулезной палеографической (вплоть до определения происхождения рукописей и почерка писцов) и текстологической работы (касающейся не только «Метода», но и сочинения Никифора и даже самого, гораздо более позднего, Добротолюбия) вопрос об атрибуции произведения, как и задача окончательного установления текста, не может быть решенным (на этом фоне любые дискуссии подобного рода, а тем более категорические утверждения, кажутся преждевременными и даже странными).

Началу трактата в разных рукописных традициях предшествуют либо *стихотворная эпиграмма*, либо *прозаический отрывок*. Для самого трактата эти предисловия ничего не дают, однако они важны для атрибуции произведения.

1) В рукописи Pant. 571 трактату предшествует краткое вступление, опущенное Hausherr'ом в первом издании, но опубликованное им же

более верную орфографию, кодекс содержит, как и предыдущие, значительные ошибки и несколько явно испорченных мест». Возможно, определенная близость *слав.* к *Р* побуждает с большим вниманием отнестись к ряду разночтений, представленному этой традицией.

² Читатель имеет возможность сам сравнить на основе критического аппарата разночтения древнерусской и греческих рукописей и составить свое собственное мнение.

чуть позднее в статье: *Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste*. — *Orientalia Christiana* 20, fasc.3 [№ 66], 1930, p.179-82, переиздано (репринт) с сохранением старой пагинации и параллельной новой в книге: *Hausherr I. Hésychasme et prière*. Roma, 1966 (*Orientalia Christiana analecta* 176), p.4—7. Не заметно, чтобы этот фрагмент был как-то связан по своему содержанию и композиции с трактатом (переход от предисловия к основной части явно делается *ex abrupto* при помощи формального выражения «следует же знать, что»), а не являлся какой-либо посторонней вставкой (по мнению Hausherr'a, этот фрагмент, отсутствующий в произведениях Симеона, уже был использован в виде вкраплений в послании аввы Исаии, около 1200 г., к монахине Феодоре, дочери императора Исаака Ангела, где Феодора побуждается к исихастской жизни и исполнению молитвы «Господи, помилуй». В таком случае Никифор не мог быть автором фрагмента, циркулировавшего гораздо ранее). Мы не видим особых оснований для помещения его в начале сочинения. В качестве специального приложения приводим здесь наш перевод этого предисловия (ср. также перевод А.И. Сидорова в указанной в Предисловии статье в «Символе»).

«Диавол со своим воинством обрел безнаказанную свободу — с того времени, как чрез преступление <заповеди> изгнал человека из рая и <удалил от> Бога, — колебать мысленно и ночью, и днем разумное [начало] всякого человека — одного часто /больше/, другого реже /меньше/, а иного еще дольше /более всех/. И не иначе он [человек] может укрепиться, кроме как постоянным памятованием о Боге, пока сила креста, отпечатлевшись в разуме /мысли/, не укрепит его к неколебимости. Ведь к сему направлено все, [связанное] с духовным ростанием /трудом, борьбой/, раз каждый христианин взял на себя <долг> подвизаться, *состязаясь* на поприще Христовой веры (1 Тим. 6, 12). В противном случае он тщетно будет соревноваться. Ради этой борьбы <и существуют> все разнообразные и трудные упражнения для Бога, чтобы преклонить благоутробие благого [Бога] — да возвратит Он ему первое достоинство, и чтобы отпечатлелся в разумном [начале] Христос, по словам апостола: «*Детки, которых я снова рожаю в муках, доколе не изобразится в вас Христос*» (Гал. 4, 19).

Те, чей разум еще не исцелен, пусть состязаются, чтобы завладеть сперва этим приобретением, не щадя ничего из того, что может привлечь на него [состязывающегося] милость Бога. Ибо это есть искупление, посланное Господом его народу, и это — «*великая милость*» (Пс.

50, 3), и это — умиловивление, и это — расторжение *средостения* великой *ограды* (Еф. 2, 14), и это — нетление, и это — вечная жизнь, и это — *примирение Бога с людьми* (Рим. 5, 10), и в этом — *нищий духом*, и в этом — *чистый сердцем*, ибо он *Бога узрит* (Мф. 5, 3. 8).

Следует же знать, что три суть способа внимания и молитвы...» [и далее идет «Метод» с самого начала].

2) Несколько стихотворных строк³, непосредственно предшествующих в ряде рукописей (выяснить состав которых можно, к сожалению, только через обращение к довольно труднодоступным справочникам или самим рукописям) трактату о способах молитвы, были изданы впервые кардиналом Жаном-Батистом Питрой⁴ под именем Иоанна Златоуста. Затем эти стихи были изданы⁵ (с предшествующим им названием трактата «Метод священной молитвы и внимания») под именем Симеона и переведены (Бож. гимны..., указ. изд., с.279-80; перевод; с.XXXIII Приложения 1 [см. наше примеч.5]: греч. текст) иеромонахом Пантелеимоном по другой рукописи (монастыря Ксенофа №36; публикация Питры осталась ему неизвестной), где они непосредственно предшествовали трактату о трех способах молитвы, хотя сами и не были надписаны именем Симеона. При этом переводчик отметил, что в других рукописях⁶ автором эпиграммы прямо назван Симеон Новый Богослов. Аналогичное замечание⁷ и в СРГ со ссылкой на знатока рукописной традиции сочинений, надписанных именем Златоуста, *Aldama*.

Русский перевод эпиграммы как доступный русскому читателю в собрании гимнов Симеона Нового Богослова мы здесь не перепечатаем. Заметим, однако, что если эти стихи на самом деле принадлежат названному автору (а стилистика гимнов и эпиграммы довольно близка), то это может объяснять перенос авторства на сам трактат о спосо-

³ *Clavis Patrum graecorum*, vol.II. Cura et studio *M.Geerard*. Turnhout, Brepols, 1974, p.611, №4746.

⁴ *Pitra I.B. Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* II. Romae, 1868, p.170.

⁵ В качестве специального Приложения (№1) к переводам гимнов была выпущена небольшая брошюра с *первым древнегреческим изданием* ряда гимнов Симеона Нового Богослова. Это редчайшее приложение (нам известен только один экземпляр в частном московском собрании) осталось неизвестным даже архиеп. Василию Кривошеину, издавшему произведения преп. Симеона в серии *Sources Chrétienne*s.

⁶ Иверского монастыря №713, каталог Ламброста, т.2, № 4833; собрания Московской Синодальной библиотеки, ныне ГИМ, № 423 по каталогу архим. Владимира; и др.

⁷ *In quodam codice Symeoni novo Theologo attribuuntur.*

бах молитвы, если последний был сочинен другим лицом. Все же, если отвергать, что автором трактата является Симеон, необходимо как-то объяснить непосредственное соединение в рукописях симеоновской эпиграммы с трактатом. Это обстоятельство, с учетом прочих соображений, является довольно веским (но не решающим) аргументом в пользу авторства Симеона (хотя А.Риго, предпославший переводу трактата эпиграмму, по-видимому, считает иначе).

Разбор прочих аргументов ученых по проблеме атрибуции сочинения «О трех способах молитвы» см. в указанных в Предисловии рецензии В.М. Лурье на книгу А. Риго и его же примечаниях к русскому переводу диссертации протопресв. Иоанна Мейендорфа; анализ композиции трактата читатель найдет в Приложении в конце нашей книги.

Каллист Ангеликуд

Об авторе трактата «О божественном единении» науке почти ничего не было известно до 1996 года. В предисловии к греческому Добротолюбию прозвище Каллиста *Καταφιγιωτ* производится от слова *καταφυγή*, что значит *прибежище*. По мнению греческих издателей, оно могло быть связано с какой-нибудь церковью Богородицы⁸. Последние открытия не проливают света на это прозвище, истолкование которого нуждается в дальнейших изысканиях. Высказывалось и предположение о тождестве Каллиста с патриархом Каллистом Ксанфопулом, сочинение которого в сто глав также попало в Добротолюбие. Недавно начавшаяся — к сожалению, сильно запоздавшая — публикация исследования⁹, законченного (но не завершенного в полном объеме) уже в

⁸ Эта гипотеза была поддержана и в статье V. Grumel, Notes sur Calliste II Xanthopoulos. — *Revue des Études Byzantines* 18 (1960), 204, предложившего отождествить Каллиста Катафигиота с Каллистом из монастыря Богородицы-Катафиги в епархии Навпакта и с Каллистом, память которого приходится на 22 ноября. Однако не исключено, что разные лица смешаны переписчиками, не имевшими о Каллисте Меленикиоте никаких сведений.

⁹ *Callistos Angelicoudus. Quatre traités hésychastes inédits. Introduction, texte critique, traduction et notes par Archim. SYMÉON KOUTSAS, Dr. en Théol.* — *Θεολογία* [журнал Афинского университета]. 1996, τόμος 67, τεύχος 1, σ.109-56; т.2, σ.316-60; т.3, σ.518-29; 1997, τόμος 68, τεύχη 1—2, σ.212-47 (продолжение публикации пока нам недоступно). В первых двух частях 67 тома помещено вступление и исследование о жизни и творениях св. Каллиста Ангеликуда, в 3 части — критическая публикация (в сопровождении французского перевода) трактата «Исихастская практика», изданного до того в Добротолюбии под другим

1984 году при секции римокатолического богословия Страсбургского университета, позволяет с гораздо большей определенностью ответить на вопрос, кому принадлежит интересующий нас трактат. К сожалению, биографические сведения о преп. Каллисте новейшие изыскания дополнили лишь в незначительной степени.

В рукописи Barberini 420 содержится 219 глав Каллиста Ангеликуда, 50 из которых помещены в Добротолюбии¹⁰ под именем Каллиста патриарха в серии 83 глав, а 89 других — под именем Каллиста Катафигиота в числе 92 глав¹¹. Кодекс 506 (Афон. 4626) Иверского монастыря дает еще более ясную картину: первые 115 глав совпадают с творением Каллиста Ангеликуда о рае как образе внутреннего человека, при этом 76 глав входят в упомянутую серию Каллиста патриарха, остальные 38 глав — Каллиста Катафигиота. Наконец, часть глав Каллиста Катафигиота имеется в рукописи Vat. gr. 736, целиком посвященной Каллисту Ангеликуду¹². Интересно и то, что в тексте «Наставление безмолвствующим» в сто глав, изданном в Добротолюбии под именем Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, есть прямые заимствования из 22 слова Каллиста Ангеликуда¹³. Кроме того, включенный в Добротолюбие текст «О безмолвнической жизни» Каллиста Тиликуды также принадлежит Каллисту Ангеликуду¹⁴.

именем и по одной рукописи; в 1–2 частях 68 тома — издание и перевод трактата «О духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии» (ранее не издававшееся 16 слово «Исихастского утешения»). В дальнейших номерах публикуются еще два произведения св. Каллиста — 5 и 23 слова «Исихастского утешения». При ссылках на названную журнальную публикацию Кутсы далее указываем лишь страницы.

¹⁰ В первом издании греческого Добротолюбия помещены только 14 глав (и лишь они фигурируют как в славянском, так и в феофановском Добротолюбии), а остальные главы 15–83 появились только во 2-м афинском изд. 1893, т.2, с.412–55 (3-е афинское издание 1963, т.4, с.299–367), куда они были внесены редактором второго издания Панайотом А. Велатием, который считал главы Каллиста Ангеликуда принадлежащими патриарху Каллисту.

¹¹ *Кутсас*, с.318.

¹² Подробнее см. там же; ср. описание рукописей на с.230, 334–5.

¹³ См. русский перевод еп. Феофана, т.5. М., 1900, репринт 1992, с.305 сл.: §2 Каллиста Ангеликуда имеет соответствия в гл.45–46 Ксанфопулов; §3 — 47–49; §4 — 51, 53–54, 56–58; §5 — 59–63, 77–79, 83–85, 100. Подробнее см. у *Кутсы*, с.356–7 с примеч.327 (там же соображения, что вторична именно сотница Ксанфопулов, а не наоборот).

¹⁴ 1-е венецианское изд. 1782 г., с.1103–7; 2-е афинское изд. 1893, т.2, с.456–9, 3-е изд. 1961, т.4, с.368–72. PG 147, 817–25. Рус. пер. см. в т.5, с.429 сл. указ. изд. перевода еп. Феофана. Ныне этот текст (22 слово «Исихастского утешения»)

Таким образом, творения Каллиста дошли до нас под разными именами: Меленикиот, Ангеликуд, Тиликуд, Антиликуд, Ликуд, Катафиγιот. За исключением последнего, названные выше объясняются ошибками переписчиков (разные вариации слова Ангеликуд) или именованнием автора по городу Меленикон в Македонии, около которого находился монастырь под окормлением Каллиста. По двум сохранившимся документам известно, что патриарх Филофей Коккин в 1371 году признал этот монастырь ставропигиальным. Следовательно, Каллист принадлежал ко второму поколению исихастов 14 века. Однако из-за географической удаленности и малоизвестности монастыря о Каллисте Ангеликуде ничего не было известно, хотя произведения его принадлежат к числу важнейших богословских трактатов. Сказанное вполне объясняет тенденцию переписчиков (может быть, подспудную и неосознанную) надписать произведения преп. Каллиста более известным и авторитетным именем его тезки (Каллиста патриарха).

Литературное наследие св. Каллиста Ангеликуда обширно, но до сих пор не издано полностью¹⁵. Среди самых объемистых творений следует отметить, во-первых, полемическое сочинение против богословия Фомы Аквинского¹⁶, основанное — вопреки ожиданиям — не на «Сумме богословия», с которой Каллист мог ознакомиться благодаря переводу Димитрия Кидониса [PLP 6, №13876], выполненному в 1358 году, но на «Сумме против язычников», перевод которой был завершен в 1354 году. Тем не менее главное — как по значению, так и по объему — место в антитомистском сочинении Каллиста занимают не скромные разделы типа «Об отношениях веры и естественного разума» (§1 — 15) или «О премудрости» (§21 — 43), а две главы, озаглавленные весьма характерно для последователя св. Григория Паламы¹⁷: «О божествен-

имеется в критическом издании *Кутсы* (с.518-29). Неиспользованной осталась рукопись Московской Синодальной библиотеки (ГИМ, см. каталог архим. Владимира, т.1. М., 1894, с.645; имеется также дополнительное описание с уточнениями: *Фонкич Б.Л., Поляков Ф.Б.* Греческие рукописи Синодальной библиотеки. М., 1993).

¹⁵ Подробный обзор у *Кутсы*, 316-58.

¹⁶ *Κατὰ τοῦ καθ' ἑλλήνων λεγομένου βιβλίου Θωμᾶ Ἀκινάτου*. Издано: *Σ.Παπαδοπούλου*. Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ, Κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου. Εἰσαγωγή, κείμενον κριτικόν, ὑπόμνημα καὶ πίνακες. Ἀθήναι, 1970 и подробный разбор сочинения в книге того же ученого: *Σ.Παπαδοπούλου*. Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας (ἐν προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου). (Ἀναλέκτα Βλατάδων, 4). Θεσσ., 1970.

¹⁷ Заметим, однако, что ссылок на произведения Паламы в творениях Каллиста

ной простоте и о различении сущности и энергии» (§211–531) и «Об исхождении Св. Духа и об отношениях Божественных Лиц» (§532–607). Во-вторых, «Исихастское обучение» (*ἡσυχαστικὴ ἀγωγή*) – утерянное или дошедшее в качестве разрозненных слов. Наконец, «Исихастское утешение» (*ἡσυχαστικὴ παράκλησις*) – творение, состоящее из 30 слов (некоторые из которых являются в свою очередь обширными сочинениями с множеством глав), относящихся к аскетической и безмолвнической жизни. Диссертация Кутсы посвящена как раз публикации четырех слов (три изданы впервые) из этого последнего произведения¹⁸. Существуют также отдельные трактаты Каллиста, иногда очень обширные (как, например, сочинения «О божественном единении» или «О внутреннем рае»), и молитвы. Более точная классификация и издание творений св. Каллиста – дело будущего.

В предисловии к греческому Добротолубию автору трактата «О божественном единении» дана высочайшая оценка: «Насколько же свидетельствуют настоящие его главизны, муж был поистине во внешней и внутренней философии образованнейший; ибо настолько сей блаженный восклонялся к премирной сокровенности Троической сверхсущности, с соработничеством благодати, и так возносился к боговидению и непосредственному единению и умному молчанию и сверхнепознаваемому неведению, совершенно от всего отрешаясь, через изобилие чистоты, что являлся поистине как бы ангелом и богом по благодати на земле» (перев. В.В. Библихина).

О божественном единении и созерцательной жизни

Впервые творение св. Каллиста *συλλογιστικῶν καὶ ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σαζόμενα Περί θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ* было издано в 1782

почти нет. Объясняется это, скорее всего, тем, что Каллист писал до или сразу вскоре после канонизации фессалоникийского святителя, а потому творения Паламы еще не были распространены в достаточном количестве копий.

¹⁸ Ранее из «Исихастского утешения» были изданы в составе «Добротолубия», как уже сказано выше, слово 22 «О безмолвнической жизни» и слово 29 в виде 15 главы в серии глав под именем Каллиста патриарха («О том, что названный рай есть образ внутреннего человека»). Помимо исследования Кутсы, есть еще неопубликованная диссертация: *Ashiotis H.I. Comment le Saint-Esprit agit dans les croyants. Un traité inédit de Callistos Angélikoudès. Thèse présentée en vue de l'obtention de la License en théologie. Soutenue le 21 juin 1983. Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. P., 1983* (издание и перевод одного из 30 слов – «Как Св. Дух действует в верных»; копия диссертации есть в библиотеке СПб. Духовной Академии).

году в составе греческого «Добротолюбия»¹⁹, неоднократно переиздававшегося. Трактат оказался столь высоким по богословской мысли и лексически изощренным, что составители антологии не решились, как это бывало нередко, поместить текст в новогреческом (и не всегда удачном) парафразе и издали сочинение в его подлинном виде (то есть на древнегреческом). К сожалению, произведение уцелело не полностью (из приблизительно ста глав сохранились 92). Возможно, полный текст еще будет обнаружен в массиве пока не изданных греческих текстов поздневизантийского периода²⁰. Никакого другого нового (тем более критического) издания трактата св. Каллиста (кроме переизданий «Добротолюбия») пока нет. Трактат «О божественном единении» был, как и все «Добротолюбие», переведен на славянский старцем Паисием Величковским (первое издание 1796, имеются переиздания в четырех частях — например, ²М., 1832). В русском переводе-пересказе «Добротолюбия», выполненном еп. Феофаном Затворником, трактат был выпущен. Первый русский перевод, таким образом, появился лишь в 1898 году в переводе Н.А. Леонтьева (Аскетические творения святых отцов: Каллиста Катафигиота О божественном единении и созерцательной жизни; Иоанна Карпафийского Слово подвижническое. Перевел с греческого Н.А. Леонтьев. Шестой выпуск патрологического отдела журнала «Православный собеседник» за 1898 год²¹. Казань, 1898, с.5—102). Этот перевод оказался выполненным на очень хорошем уровне, тем более что переводчик широко использовал достоинства славянского перевода, однако остался мало известным тому широкому кругу читателей, который пользовался «Добротолюбием» в обработке еп. Феофана.

Совсем недавно русский перевод трактата св. Каллиста был обнаружен в архиве А.Ф. Лосева, переданном обратно из архива службы госбезопасности вдове А.Ф. Лосева, А.А. Тахо-Годи. Он был перепечатан на машинке, фамилия же переводчика не была указана. Казалось естественным предположить, что перевод был выполнен самим А.Ф. Лосевым, и под его именем трактат был переиздан в книге: *Лосев А.Ф.* Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997, с.393—454. Подготовка к печати была поручена В.В. Библихину, который, полагая, что имеет дело с переводом А.Ф. Лосева

¹⁹ Венеция, 1782, с.1113-59, откуда перепечатано в PG 147, col. 833—942; 2-е афинское изд. 1893, т.2, с.462-98; 3-е афинское издание 1963, т.5, с.4—59.

²⁰ Так, у *Кутсы* (с.335) сказано, что в греческом Добротолюбии при публикации глав Каллиста Катафигиота не использована рукопись Iviron 506 (Athon. 4626), 76 глав которой известны под именем Каллиста патриарха, а 38 — Каллиста Катафигиота.

²¹ См.: Православный собеседник 1898, т.2, №7—8, с.1—110.

(хотя о существовании русского дореволюционного перевода публикатору было известно), не стал ничего менять в нем, ограничившись сверкой нескольких мест с греческим подлинником и составлением ряда примечаний.

При рассмотрении возможности публикации текстов, не вошедших (или переведенных частично и с купюрами) в русское «Добротолюбие» в редакции еп. Феофана, мы обнаружили, что перевод, опубликованный в 1997 году под именем А.Ф. Лосева, принадлежит на самом деле Н.А. Леонтьеву. В прежний перевод была внесена (по-видимому, самим А.Ф. Лосевым) лишь незначительная (по объему, но не по характеру) правка, так что можно говорить не о переводе, но о редакции А.Ф. Лосева.

Поскольку задачи и время, которым мы располагали, были ограничены, нам пришлось, к сожалению, отказаться от сплошной сверки русского перевода с греческим текстом, хотя много раз бросались в глаза (и в отдельных случаях исправлялись) многочисленные мелкие и более существенные неточности перевода. Мы были вынуждены, таким образом, удовольствоваться лишь выборочной сверкой с греческим подлинником *всех* мест, в которых расходился русский перевод Н.А. Леонтьева с редакцией А.Ф. Лосева (их оказалось, тем не менее, довольно много; эти расхождения, включая орфографические и пунктуационные, были выявлены путем сплошной сверки обоих переводов). Поправки А.Ф. Лосева не были приняты, если они явно не соответствовали греческому тексту или давали худший, по нашему мнению, смысл (в самых важных случаях мы отметили эти варианты в примечаниях) либо были вызваны недосмотром (опечаткой или пропуском) при машинописной перепечатке. Нами отмечены (то в самом тексте, то в подстрочных примечаниях) — по большей части без оговорок — многие прямые и скрытые цитаты из Священного Писания, не распознанные или не выделенные Н.А. Леонтьевым и А.Ф. Лосевым (в отдельных случаях приходилось изменять должным образом и перевод). Часть цитат из святоотеческих творений определил В.В. Библихин²², другую — А.Г. Дунаев. Тем не менее требуется тщательная работа по новой редакции и сплошной сверке перевода, выявлению явных и скрытых цитат и определению близости языка к тем или иным святоотеческим писаниям (прежде всего свв. Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и позднейших исихастов). Проводить всю эту работу мы не решились еще и потому, что в новейших научных исследованиях (о чем сказано выше) появились сведения об обнаружении других гре-

²² Значительная часть ссылок В.В. Библихина оказалась неправильной. По возможности эти недочеты нами исправлены.

ческих рукописей трактата, не привлекавшихся составителями и издателями Добротолюбия. Между тем даже в последнем греческом издании Добротолюбия имеется много ненадежных чтений и издательских конъектур (иногда безосновательных из-за отсутствия сверки с цитируемыми источниками), вынесенных на поля книги. Существенны и некоторые расхождения греческого печатного текста и славянского перевода Паисия Величковского. Надеемся, что все эти проблемы получат разрешение в новом критическом издании трактата: только тогда будет целесообразным делать новый перевод или полностью редактировать старый.

Примечания к трактату принадлежат Н.А. Леонтьеву (отмечены инициалами *Н.Л.*), В.В. Библихину (отмечены инициалами *В.Б.*) и А.Г. Дунаеву (все неподписанные примечания; в совместных комментариях принадлежащие ему дополнения выделены буквами *А.Д.*). Дополнения-пояснения Н.А. Леонтьева, включенные А.Ф. Лосевым в основной текст в квадратных скобках, восстановлены в первоначальном своем виде (т.е. как подстрочные примечания). Многочисленные цитаты греческого подлинника (введенные как Н.А. Леонтьевым, так и А.Ф. Лосевым) были не без сожаления всюду сняты (в соответствии с общей концепцией и ориентацией настоящего сборника), за редкими исключениями.

Трактат сверен по греческому тексту в последнем четвертом (стереотипном) издании «Добротолюбия»: *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνειρηθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων... Τόμος Ε'. Ἀθήναι, 1976, σ.4—59.*

О духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии

Сочинение *Περὶ νοητοῦ πολέμου καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἡσυχίας* переведено по критическому изданию Кутсы (см. выше, примеч.9): *Θεολογία 68 (№1—2), 1997, σ.212-46.*

Марк Эфесский

Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов

Произведение св. Марка Эфесского «Силлогические главы» (*κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας*) было издано впервые в 1849 году в качестве приложения к *editio princeps* «Жизни во Христе» св. Нико-

лая Кавасилы²³. Затем это издание было повторено в Лейпциге в 1899 году²⁴. Проблематика сочинения св. Марка находится в русле проблем, находившихся в центре паламитских споров²⁵. Достаточно назвать трактаты св. Григория Паламы «О божественном единении и различии (*διακρίσεις*)» (во 2-м томе творений, изд. Христу) и антипаламитов Мануила Калеки [PLP 5, №10289] «О сущности и энергии» и Иоанна Кипарисиота [PLP 6, №13900] «О различии (*διαφορές* [!]) — важнейший богословский нюанс в сравнении с заглавием творений св. Григория Паламы и Марка Эфесского) божественной сущности и божественной энергии».

Работая над переводами Николая Кузанского и занимаясь византийско-латинской полемикой вокруг *filioque* в связи с исихастскими спорами, А.Ф. Лосев намеревался поместить в качестве одного из приложений к книге «Николай Кузанский и Средневековая диалектика» (разрешенной к печати в 1930 году, но не изданной) выполненный им перевод трактата св. Марка Эфесского. Этот лосевский перевод сохранился в его домашнем архиве без указания на автора и название произведения. Впоследствии, после возвращения Федеральной службой безопасности архива Лосева, изъятого при аресте, вдове ученого, А.А. Тахо-Годи, удалось установить, что автором трактата является Марк Эфесский, а перевод выполнен, без всяких сомнений, самим А.Ф. Лосевым²⁶. Тем не менее название трактата

²³ Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Erste Ausgabe und einleitende Darstellung von Dr. W. Gass. — In: Beiträge zur kirchlichen Literatur und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters, Bd 2. Greifswald, 1849, Appendix 2, p.217-32 (второй пагинации).

²⁴ Это издание, указанное В.М. Лурье, которому выражаем глубокую признательность, было нам недоступно. Судя по совпадению пагинации, второе издание является простой перепечаткой первого издания, однако поскольку у нас нет в этом полной уверенности, те места, которые могут вызвать сомнения из-за расхождения перевода А.Ф. Лосева с греческим текстом первого издания, специально отмечены в примечаниях (другие наши исправления отдельных неточностей лосевского перевода и при цитации, как правило, не оговариваются).

²⁵ Превосходное изложение сути споров и позиции Паламы см. в не утерявшей до сих пор свое значение статье: *монах Василий Кривошеин*. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. — *Seminarium Kondakovianum* 8. Praha, 1936, с.99—154, последнее переизд.: *Архиеп. Василий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952—1983 гг. [sic! издателям осталось невдомек, что публикация этой статьи в ВЗЕПЭ 1960, №33—34, 101-14 — всего лишь перепечатка работы 1936 г.]. Нижний Новгород, 1996, с.114—208 (глава 2 «Сущность и энергия», с.145-74).

²⁶ Очевидно, А.Ф. Лосев обратил внимание на этот трактат св. Марка Эфесского благодаря неоднократно (см. по именному указателю) ссылкам на него в исследовании А.И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное

«Силлогистические главы»²⁷ было обнаружено А.А. Тахо-Годи уже после первого издания лосевского перевода В.В. Библихиным (под условным названием и без установления греческого текста) в книге: *Лосев А.Ф. Имя: Сочинения и переводы*. СПб.: Алетейя, 1997, с.472-82 (тенденциозные с богословско-философской точки зрения примечания публикатора на с.482-6). Почти одновременно эта атрибуция была подтверждена нам и В.М. Лурье (СПб.) в письме от 8 апреля 1998 года с точным указанием выходных данных второго издания греческого текста «Глав» Марка Эфесского.

Трактат был издан немецким ученым Гассом по одной рукописи²⁸ совершенно неудовлетворительно с точки зрения научного аппарата (прежде всего, атрибуции цитат). Так, издателем остались неправильно определенными или вовсе незамеченными даже многие цитаты из Священного Писания, не говоря уже о святоотеческих творениях, вследствие чего в некоторых местах пунктуация расставлена совершенно произвольно с существенным искажением смысла. Эти же недостатки относятся, соответственно, и к русскому переводу. Первый издатель перевода А.Ф. Лосева, В.В. Библихин, совершенно не справился с задачей (отчасти потому, что не был установлен текст греческого подлинника), снабдив к тому же святоотеческие цитаты ложными ссылками (как кажется, иногда просто взятыми наугад из словаря *Lampe'a!*).

Мы также не можем сказать, что удовлетворительно решили стоявшие перед нами проблемы. Св. Марк Эфесский цитирует святоотеческие творения обычно со словами «так говорят богословы», и только редко дает какие-либо уточнения. Кроме того, многие места приводятся автором в небуквальном пересказе, хотя и подаются как прямые цитаты. Для точной атрибуции цитат и парафраз необходимо целенаправленное прочтение творений святых отцов, входящих в круг наиболее часто цитируемых св. Марком Эфесским: Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова, Дионисия

в произведениях Иоанна Скота Эригены». СПб., 1898 (переизд.: М., 1998).

²⁷ Это произведение не следует путать с другими силлогическими главами (против латинян), переведенными на русский язык в книге: *Архим. Амвросий. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния*. Джорданвилль, 1963, с.239-77 (и репринты). Заметим в скобках, что научный уровень исследований и переводов архим. Амвросия, хотя и положительно выделяется на фоне аналогичных диссертаций выпускников отечественных Духовных Академий последних семидесяти лет, оставляет все же желать лучшего, и потому доверять его исследованиям с точки зрения полного учета и охвата материала и текстологической надежности нельзя.

²⁸ Cod. graec. Vindobon. 171, fol. 1 – 11.

Ареопажита, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, поздневизантийских исихастов. Эта работа выходила за рамки наших задач и поставленных сроков, а потому при редакции перевода установлена лишь часть (правда, довольно значительная) косвенных ссылок и реминисценций. Соответственно при необходимости исправлялся (без оговорок) и русский перевод (в т.ч. пунктуация). Кроме того, при редакции перевода была унифицирована, по возможности, философская и богословская терминология: так, *энергия* закреплена только за ἐνέργεια, а *способность, сила* или *потенция* — за δύναμις.

Филофей Коккин

Предание своему ученику о том, как внимательно пребывать в келье вместе со своими послушниками

Об авторе и трактате см. в Предисловии, с.11 — 14. Курсивом в круглых скобках приводится древнерусский текст. Цитаты из Священного Писания оставлены в том виде, в каком они приведены в рукописи. Из двух греческих рукописей, известных А.Риго (Vat. gr. 663, ff.223r—229v; Охон. Bodl. Miscell. 242, ff.398r—406r), итальянский перевод осуществлен по ватиканской. Все сколько-нибудь существенные расхождения между древнерусским текстом и итальянским переводом оговорены в примечаниях.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Проблемы композиции и авторства трактата «Метод священной молитвы и внимания»

При первой публикации трактата Hausherr высказал предположение, что автором сочинения является не Симеон Новый Богослов, а Никифор Уединенник. Для подтверждения этой гипотезы ему не хватало рукописей, в которых трактаты обоих авторов объединялись бы в одно целое (и, добавим, под одним именем). Немного времени спустя такие рукописи-связки (однако, так и не надписанные именем одного автора) были им разысканы. Казалось, гипотеза обрела прочные основания. Вот ее суть и связанные с ней проблемы.

В «Добролюбии» помещено произведение преп. Никифора «О трезвении и хранении сердца»¹. Оно состоит из первой части, написанной самим Никифором, из средней части (антологии святоотеческих высказываний о молитве) и заключения (продолжения повествования Никифора). Последним произведением, цитированным Никифором в средней части, является выдержка из какого-то (неизвестного) произведения св. Симеона Нового Богослова. В начале заключительной части имеются вопрос и ответ, в котором приводится почти дословная цитата из трактата о трех способах молитвы (с.248 рус. пер., строки снизу 8–6). Согласно первоначальному предположению Hausherr'a, между цитатой из Симеона и заключительной частью как раз и находился первоначально трактат о трех способах молитвы. При этом на основании Vat. 710, где имеется фрагмент (или вставка?) трактата, отсутствующий в других рукописях, слова которого можно интерпретировать как отсылку к антологической подборке Никифора, издатель высказал гипотезу (не принимая ее пока всерьез) об авторстве Никифора.

¹ Т.5. М., 1900 (репринт 1992), с.239-51.

После обнаружения новых рукописей гипотеза приняла следующий вид. Симеону принадлежит только небольшая цитата в антологической подборке (с.247-8 русского Добротолюбия). За ней начинался трактат о трех способах молитвы, написанный Никифором, и продолжался вплоть до конца сочинения «О трезвении и хранении сердца». Надписание трактата именем Симеона объясняется соседством с предваряющей его цитатой из Симеона Нового Богослова. Связующая часть в Добротолюбии (вопрос и ответ) между цитатой из Симеона и заключением сочинения Никифора «О трезвении и хранении сердца» является интерполяцией переписчиков.

Рассмотрим подробнее в более удобном схематическом виде композицию сочинений Никифора (=произведение) и Симеона (=трактат), гипотетически объединенных в одно целое, связуя ее с данными рукописей.

1. **Начало произведения Никифора** (Доброт., Vat. 710, fol.272v; рус. пер. с.239-47 до цитаты из Симеона).

2. **Цитата из Симеона** (Доброт., Vat. 710 [и др.]):

2.1. Первый абзац; ср. 3.2.1.

2.2. Второй абзац; ср. 3.2.2. Из рук. Vat. 735 и Ivir. 713 (Hausherr 1930, p.181 = 1966, p.6), в которых начало абзаца читается: «Поняли-ль вы, братие, из *отеческих речений*, что есть некий духовный способ...», — видно, что вариант Добротолюбия вторичен, а абзац воспринимается как конец антологической части (тем самым надписание «самого Никифора» надо было бы поместить перед абзацем, а не после него).

Здесь, согласно incipit (однако Hausherr'ом не указан excipit!) Vat. 710, кончается произведение Никифора.

3. **Трактат о трех способах молитвы** (всеми рукописями надписывается именем Симеона; почти во всех рукописях трактат никак не связан с Добротолюбием):

3.1. *Стихотворная эпиграмма* (в ряде рукописей, см. с.146).

3.2. *Прозаическое предисловие* (связано с «Методом» только в рук. Pant. 571):

3.2.1. Первый абзац = п.2.1 = РЕАЛЬНАЯ СВЯЗКА 2.1/3.2.1;

3.2.2. Второй абзац, рукопись Pant. 571 отличается от п.2.2 в Доброт. (вариант Vat. 710 Hausherr'ом не указан).

3.3. *Сам трактат* (многие рукописи; в т.ч. Pant. 571 = РЕАЛЬНАЯ СВЯЗКА 3.2/3.3 = ОПОСРЕДОВАННАЯ СВЯЗКА 2.1/3.3; Vat. 710, fol.169v-178):

4. Продолжение произведения Никифора:

4.1. *Переходная часть* от трактата к произведению: полностью опускается в рук. Vat 710, имеется **только в Доброт.**

4.1.1. Атрибуция-заглавие «самого Никифора»;

4.1.2. Первый абзац (*вопрос*);

4.1.3. Второй абзац (первый абзац *ответа*);

4.1.4. Третий абзац (второй абзац *ответа*): частичная цитата из трактата о трех способах молитвы;

4.2. *Окончание произведения* (со слов «Внимание есть», по рус. пер. с.248, снизу строка 2): Доброт. [продолжение Никифора]; Vat 710, fol.178 [фактически как продолжение Симеона] = РЕАЛЬНО-ФОРМАЛЬНАЯ СВЯЗКА 3.3/4.2.

Из рассмотренной композиции вытекают прежде всего следующие варианты решения проблемы и связанные с ними вопросы:

А. Произведение Никифора «О трезвении и хранении сердца» (заключительная часть, т.е. 4.1–2 или только 4.2) и трактат Симеона — одно произведение:

А.1. Автором его является Никифор;

А.2. Автором его является Симеон;

А.3. Каков подлинный вид трактата (что является вставками и какой текст исходный)?

Б. Произведение Никифора и трактат — разные сочинения:

Б.1. Автором трактата является Симеон;

Б.2. Автором трактата является кто-то другой (не Симеон и не Никифор);

Б.3. Где пролегают границы трактата и произведения?

Позиция Hausherr'a (радикальная) определяется п. А.1. При ответе на вопрос А.3 текст Добротолубия 4.1 признается интерполированным (Hausherr 1930, p.181 = 1966, p.6). Симеону принадлежит только часть 2 = 3.2 (но здесь отсутствуют необходимые палеографические уточнения), а Никифору — 3.3 и 4.2. Уязвимые места позиции ученого: а) еще не отыскалось ни одной рукописи 3.3, которая была бы надписана именем кого-либо другого, кроме Симеона; б) нет ни одной рукописи, в которой части 3.3 и 4.2 были соединены вместе и надписаны именем Никифора; в) соединение в ряде рукописей эпиграммы 3.1 (не принята во внимание Hausherr'ом) с трактатом 3.3 (без 3.2) с указанием авторства Симеона.

Позиция А.Риго (умеренная) определяется Б.2. Такого же мнения придерживается и А.И. Сидоров (с правильными и необходимыми оговорками о возможных открытиях при изучении новых рукописей).

Позиция В.М. Лурье (консервативная) определяется Б.1.

Полемику В.М. Лурье с А.Риго см. в указанных в Предисловии работах. Однако удивительно, что ни тот, ни другой ученый, похоже, не задался другим вопросом (Б.3), по-видимому, считая его исчерпанным ввиду ответа Hausherr'a на вопрос А.3. Предпочтение чтению в Добротолюбии (по-видимому, в т.ч. и 4.1), напротив, отдает (с.205 статьи в «Символе») А.И. Сидоров (и напоминание о чрезвычайно существенном вопросе Б.3, отодвинутом на второй план у Риго и Лурье, является несомненной заслугой патролога).

Отстраняясь от решения проблемы авторства трактата на основе стиля и языка (любые доводы по сравнению стиля трактата с манерой писать Симеона можно опровергнуть апелляцией к особым задачам трактата; стилистический анализ станет возможным только после составления специальных словарей-конкордансов Симеона, Никифора и лексики трактата), остановимся подробнее на второй проблеме — первоначальном виде трактата.

Еще Hausherr отметил как палеографический курьез одну странную особенность Vat. 735 — рукописи, которая вклинивает в рассуждения о втором способе молитвы конец трактата, затем сразу переходит к третьему способу (опуская остальную часть рассуждений о второй молитве), но повторяет при этом *снова второй раз* конец трактата (причем с новыми ошибками!).

По нашему мнению, ученый не придал должного внимания этому поистине странному феномену и напрасно не постарался объяснить его. Между тем, во время работы над переводом у нас возникли если и не точно такие же, как у писца Vat. 735, искушения поменять местами части трактата, то, во всяком случае, серьезные недоумения.

В «вопросо-ответной» части проводится довольно неожиданное сопоставление четырех ступеней Иоанна Лествичника и трех способов молитвы. Автор доходит до того, что третьей степени «совершенного мужа» (кажется, именно к мужу, а не к юноше, занятому псалмопением, относится мысленная брань, хотя грань здесь между второй и третьей ступенями расплывчатая) он приписывает молитву второго образа, раскритикованную ранее, причем оказывается, что «совершенный муж» предается второму способу молитвы чуть ли не постоянно (καὶ πάντῃ τῇ δευτέρᾳ προσοχῇ καὶ προσευχῇ ὡς τὰ πολλὰ προσεδρεύει)! Между тем, хотя второй способ молитвы и лучше первого, он все-таки является «ночью» (пусть и «полнолунной») и «мраком ума», а практикующий вторую молитву лишается

мзды, окрадывается тщеславием и порицает других. Гораздо резоннее было бы связать все четыре степени Лествичника *только* с третьим способом молитвы, не упоминая об отвергнутых первом и втором, вместо того чтобы проводить неясные и смутные параллели между восхождением на четыре ступени и разными образами молитвы. В начале трактата третий способ характеризуется скорее некоторыми техническими приемами (с необходимой приуготовительной частью), в то время как в конце сочинения третий образ фактически вбирает в себя два предыдущих, а его отличия касаются прежде всего последовательности ступеней, нежели способа молитвы. Любопытен и порядок числительных «второе и первое внимание» в конце трактата при описании построения стен духовного дома. Возведение стен описывается не столько как достойная оборона взрослого мужа, которому подобает наносить превентивные удары при появлении противника (третий способ молитвы), но как глухая оборона и чуть ли не капитуляция (*διαδιδράσκοντες*) второго образа. Следовательно, речь идет о втором способе, который вполне естественно и упоминается сначала при перечислении. Упомянутый же после него первый образ молитвы рискует употреблять только опытный старец, который может взирать на небо очами, но и то изредка и ненадолго из-за опасностей такого способа молитвы. Иными словами, в результате оказывается некоторое смещение акцентов: если в первой части первые два образа молитвы критикуются *сами по себе*, то из второй половины трактата следует, что они возможны и даже полезны, но только свершаемые правильно и в свой черед.

В итоге можно составить такую схему соответствия трех способов молитвы четырем ступеням духовного восхождения и трем этапам построения духовного дома:

Образы молитвы (последовательность изложения в трактате обратная)	Ступени восхождения	Возведение дома
3. Правильная молитва (относится не только к 1 и 2, но ко всем «ступеням восхождения») (3-2. То же, что предыд. пункт, или переход к след.?)	1. Умаление страстей	1. Фундамент (1-2. То же, что предыдущий пункт, или переход к след.?)
2. Внутренняя умственная молитва, возмущаемая постоянно внешними чувствами	2. Псалмопение	2. Стены
1. Внешняя молитва	3. Брань мужа	
	4. Мудрость старца	3. Кровля

Из этой таблицы видно, что в трактате имеются, конечно, определенные закономерности в логическо-композиционном построении, но некоторая «несостыковка» очевидна. Из этого можно было бы сделать некоторые далеко идущие выводы — например, что вопросо-ответная часть трактата является позднейшим дополнением-схолией. Схолиаст (заявил бы автор такой несуществующей гипотезы) пытается совместить учение о трех способах молитвы со ставшей классической «Лествицей» преп. Иоанна, искусственно разделяя последнюю (как известно, тридцатиступенчатую²) на четыре стадии, к тому же все время повторяясь и впадая в противоречия со сказанным в начале трактата о сути первых двух молитв. Стилистика вопросо-ответной части и предшествующей ей, если мы не ошибаемся, не выдает какого-либо приметного сходства.

Может быть, руководствуясь схожими соображениями, переписчик D (если только у него было время для раздумий) и намеревался вначале исправить несоответствие путем перестановки части вопросо-ответов в начало трактата, но затем передумал, увидев, что не весь переставленный текст вписывается в описание второй молитвы, и, не желая портить рукопись, переписал текст второй раз.

Какие соображения мог бы еще выдвинуть переписчик D, если не признал бы сам свою ошибку?

Деление трактата на две части нельзя опровергнуть на том основании, что начало остается незавершенным. Во-первых, сам автор пишет: «Прочему ты научишься, с <помощью> Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце» (следовательно, дальнейшие наставления излишни). Во-вторых, именно словами «сиди в келье своей, и это всему тебя научит» заканчивается 59 слово Исаака Сирина. Более того. Названное 59 слово посвящено молитве, совершаемой с понуждением (при этом упоминается о «трех степенях, по которым душа приближается к Богу»!), о другой же молитве («умном делании») автор специально умалчивает (см. цитату, приведенную в Предисловии). Не написал ли автор трактата о трех способах молитвы свое произведение в качестве «специального дополнения», своеобразного *pendant* к слову Исаака Сирина, закончив свой трактат точно так же, как и почитаемый им

² Если же говорить только о «различных видах безмолвия», то и здесь преп. Иоанн Лествичник сначала выделяет восемь видов, точнее, причин, по которым ищут безмолвия, «и одни из них Богу приятны, а другие неприятны; восьмой же вид, без сомнения, носит печать будущего века» (слово 27, 30 по рус. пер.), и только затем говорит о собственно деланиях безмолвия (там же, 33).

святой? Конечно, это предположение, строго говоря, не имеет силы аргумента, поскольку гипотезу о связи трактата с 59 словом Исаака Сирина доказать с уверенностью невозможно (сам Исаак Сирин цитирует, хотя и безлично, вполне определенное изречение аввы Моисея).

Второй довод. Неожиданное вторжение принципа «вопросо-ответа» отмечает резкую грань композиции произведения. Остается непонятным, почему задан всего лишь один вопрос, который выглядит довольно «куцо» и одиноко, а ответ на него кажется лишь «вариациями на тему» с постоянными репризами? Конечно, сочинения, в которых появляется в конце только один вопросо-ответ, можно назвать довольно распространенными (например, 5 и 78 слова Исаака Сирина по русскому переводу или конец сочинения св. Григория Синаита «Наставление безмолвствующим», т.5 Добротолюбия, с.227). Но композиция вопросо-ответов у Исаака Сирина и других авторов гораздо более последовательная, без повторов и с развитием мысли³. Если же мы сочли бы, что «вопросо-ответная» часть продолжается в Добротолюбии (см. нашу схему, 4.1.2—3) и оба вопросо-ответа (в «Метод» и Добротолюбии) составлены, скажем, Никифором Уединенником, то все стало бы на свои места.

Единственное совершенно неоспоримое доказательство ошибочности такого хода рассуждений — самая первая фраза «Метода» (важнейшее связующее звено между первой и второй частями): «Три суть образа молитвы и внимания, которыми душа *возводится или низводится: возводится, пользуясь ими своевременно, а низводится, владея ими не вовремя и несмысленно*». Только это предложение оправдывает переход от центральной части ко второй («вопросо-ответной») и смещение акцентов (о котором мы уже говорили выше) от «пропедевтического» отрицания в начале двух способов молитвы к относительному их признанию и «оправданию» в конце. Что же касается других признаков, свидетельствующих о едином замысле трактата, то нам удалось, кажется, найти весьма близкую аллюзию в *первой* части «Метода» (до вопроса и ответа с цитатой из «Лестницы») с главкой 46 слова 27 «Лестницы» (см. аппарат), хотя поиски следовало бы продолжить. Кроме того, увещание преп. Иоанна (§61): «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия», — имеет непосредственный отклик в описании способа третьей молитвы.

³ Кстати, преп. Исаак выделяет только три чина (новоначальных, средних и совершенных — см. слово 66), а четверица появляется у него при описании способов вражеской брани (слово 60).

Из всего сказанного вытекает очень важный вывод. Композиция трактата «Метод священной молитвы и внимания» членится на вступление, центральное описание трех способов молитв и заключительную «вопросо-ответную» часть. Во вступлении сразу формулируется тот связующий принцип, который не дает распасться центральной и заключительной частям (несмотря на некоторое их противоречие друг другу из-за резкости формулировок описания первых двух способов молитвы и несоответствия трех- и четырехчленной структуры) на самостоятельные темы и позволяет объединить их в самом конце. Композиция приобретает четко продуманный и завершенный (кольцевой) характер с введением, тезисом (первые два способа молитвы неправильны при неумелом использовании), антитезисом (третий правильный образ) и кодой-синтезом (возможность использования первых двух в третьем). Вполне естественно полагать, что до первой фразы «три суть...», сильно акцентированной во всех смыслах, в трактате вряд ли могли быть композиционно (и содержательно) посторонние рассуждения (под вопросом только эпиграмма). То есть, пункт 3.2 в Пантелеимоновской рукописи явно вторичен вследствие неправильно распределенной границы и относится к пункту 2.2 — другому трактату (Симеона), а правильные *incipit* дают прочие рукописи «Метода». Значение Pant. 571 остается лишь в доказательстве следования «Метода» в сочинении Никифора (до редакции, дошедшей до нас в нынешнем Добротолюбии) сразу за цитатой из Симеона. С другой стороны, композиционная завершенность трактата исключает из него как пункт 4.1, так и 4.2. Для решения вопроса, был ли п. 4.1 изначально в сочинении Никифора или является вставкой (полностью или частично) переписчиков, необходимы дополнительные исследования. Нам кажется, что полное отсутствие связи 4.1 при переходе от конца антологической части (то есть «Метода») сочинения Никифора к заключению последнего маловероятно, но минимальные интерполяции не исключены.

Определив на основании анализа композиции «Метода» его возможные границы, можно попытаться ответить и на другие вопросы. Сразу же сделаем оговорку, что наши рабочие гипотезы направлены только на постановку проблем, решаться которые должны лишь путем полного исследования всей рукописной традиции и подготовки нового исчерпывающего критического издания с учетом всех греческих (в т.ч. афонских) и славянских рукописей (об этом речь уже шла выше в Примечаниях).

Соединение воедино в Pant. 571 пункта 2 с пунктом 3.3 было возможно только благодаря тому, что Никифором были включены в анто-

логию оба произведения, уже надписанные именем Симеона (что еще не решает вопроса об авторстве и об изначальной правомочности этих надписаний, но исключает гипотезу Hausherr'a о переносе имени с одного произведения на другое). Переписчики сочинения Никифора изъяли трактат Симеона о трех способах (для отдельного его издания), заменив заодно второй параграф (3.2.2 на 2.2) цитаты из первого произведения Симеона (мы предполагаем исходным вариант 3.3.2, но только относим его не к «Методу», а предыдущему произведению Симеона), фиксируя конец «Антологии» («из отеческих писаний») для легкости перехода к заключительной части сочинения Никифора и скрывая следы изъятия. При этом, по мысли переписчиков, параграф 2.2 должен был не принадлежать цитате из первого сочинения Симеона, а снова продолжать текст Никифора (после 2.1). В рукописях Добротолубия, сохранивших интерполяцию, надписание «самого Никифора» осталось, тем не менее, на том месте, где первоначально кончалась антология.

Итак, мы отвергаем гипотезу Hausherr'a, что автором «Метода» был Никифор Уединенник, а сам «Метод» составлял единое целое с концом сочинения Никифора «О трезвении и хранении сердца». Всё же отдельные (но не все) наблюдения и предположения Hausherr'a об интерполяциях и сокращениях в первоначальной рукописи сочинения Никифора, сделанных переписчиками после изъятия «Метода», кажутся нам имеющими серьезное основание. «Метод священной молитвы и внимания» мы предполагаем включенным первоначально Никифором в состав своего сочинения в качестве отдельного трактата Симеона вслед за цитатой из другого произведения того же Симеона. Впоследствии трактат был обособлен переписчиками из антологии Никифора, но в отдельных рукописях (как в Пантелеимоновской) оба произведения Симеона (цитата и целый трактат) слились в одно, чему способствовало надписание их одним именем. *Параллельно* с сочинением Никифора трактат о трех способах молитвы продолжал существовать самостоятельно в своем первоначальном виде с эпиграммой (естественно, опущенной Никифором). Поскольку ни цитата из Симеона, ни трактат не дошли до нас в составе сочинений Симеона Нового Богослова, атрибуция их именно ему (а не другому автору, носившему имя Симеон) остается под сомнением. Не исключено, что Симеону Новому Богослову принадлежит только эпиграмма к трактату другого автора. Существование таких стихотворных строк вполне объяснимо, если допустить, что автором трактата был учитель Симеона Нового Богослова — Симеон Благоговейный.

Тем не менее, вопрос об авторстве и о том, как выглядели начало и конец трактата, во-первых, *сами по себе* (до включения в сочинение Никифора) и, во-вторых, *после* выделения трактата из творения Никифора, остается неразрешимым без специальных палеографических и филологических исследований.

СОКРАЩЕНИЯ

- ТОДРЛ Ин-т русской лит-ры (Пушк. Дом) Росс. Акад. наук. Труды
Отдела древнерусской литературы (СПб.)
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei
Jahrhunderte (Berlin)
- PG *Migne J.-P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca
- PLP Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Erstellt von
E.Trapp. Wien, 1976-94, fasc. 1—12 и Addenda
- SC Sources Chrétiennes (Paris)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие составителя	3
Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова	15
Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни	28
Каллист Ангеликуд. Слово XVI, О духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии	103
Марк Эфесский. Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов	123
Святейшего патриарха Константина-града кир Филофея предание своему ученику о том, как внимательно пребывать в келье вместе со своими послушниками	139
КОММЕНТАРИИ	147
ПРИЛОЖЕНИЕ. Проблемы композиции и авторства трактата «Метод священной молитвы и внимания»	162
СОКРАЩЕНИЯ	172